C.S. Lewis

FERIGI ȘI ELEFANȚI

ȘI ALTE ESEURI DESPRE CREȘTINISM



„Unii oameni au pretenția că văd sporii de ferigă, dar nu zăresc un elefant la zece metri depărtare, ziua în amiaza mare."

HUMANITAS

Ferigi și elefanți

Născut în Irlanda în 1898, C.S. Lewis a studiat la Malvern College timp de un an, după care şi-a continuat studiile în particular. A obţinut cu distincţie o triplă licenţă la Oxford şi a fost profesor la Magdalen College, precum şi unul dintre diriguitorii acestui colegiu între 1925 şi 1954. În 1954 a devenit profesor de literatură medievală şi renascentistă la Cambridge. A fost un excepţional şi îndrăgit conferenţiar şi a avut o influenţă profundă şi durabilă asupra elevilor săi. C.S. Lewis a fost mulţi ani ateu; şi-a descris convertirea în *Surprised by Joy* (*Surprins de Bucurie*, Humanitas, 2008): „În ultimul trimestru din 1929 m-am dat bătut, am recunoscut că Dumnezeu este Dumnezeu... Eram, pesemne, în seara aceea cel mai şovăielnic şi mai abătut convertit din toată Anglia." Această experienţă a fost cea care l-a făcut să înţeleagă nu numai apatia, ci şi refuzul activ de a accepta religia, iar ca scriitor creştin, dăruit fiind cu o minte deosebit de strălucitoare şi de logică şi cu un stil limpede şi viu, a fost fără egal. *Miracles*, *The Four Loves*, *The Problem of Pain* (trad. rom. în volumul *Despre minuni. Cele patru iubiri. Problema durerii*, Humanitas, 1997), *The Screwtape Letters* (*Sfaturile unui diavol bătrân către unul mai tânăr*, Humanitas, 2003), *Mere Christianity* (*Creştinism, pur şi simplu*, Humanitas, 2004), *Of This and Other Worlds* (*Despre lumea aceasta şi despre alte lumi*, Humanitas, 2011), precum şi postuma *Prayer: Letters to Malcolm* (*Rugăciune: Scrisori către Malcolm*) sunt numai câteva dintre cele mai bine vândute opere ale sale. A scris şi cărţi pentru copii şi science-fiction, pe lângă multe lucrări de critică literară. Operele sale sunt cunoscute de milioane de oameni, pretutindeni în lume, prin traduceri. S-a stins din viaţă la 22 noiembrie 1963, în locuinţa sa din Oxford.

Emanuel Conţac este lector universitar la Institutul Teologic Penticostal din Bucureşti şi doctor în filologie al Universităţii din Bucureşti. A mai tradus: John Stott, *Puterea predicării* (2004); Stanley Grenz *et al.*, *Dicţionar de termeni teologici* (2005); Moisés Silva şi Walter Kaiser, *Introducere în hermeneutica biblică* (2006); Gordon Fee, *Exegeza Noului Testament* (2006); Douglas Stuart, *Exegeza Vechiului Testament* (2006); Arthur G. Patzia şi Anthony J. Petrotta, *Dicţionar de termeni biblici* (2008); C.S. Lewis, *Surprins de Bucurie* (2008).

C.S. Lewis

Ferigi și elefanți

și alte eseuri despre creștinism

Traducere din engleză şi note de
Emanuel Conțac

Prefață de
Walter Hooper



HUMANITAS
BUCUREȘTI

Pe copertă: Hieronymus Bosch, *Grădina deliciilor* (detaliu)

Redactor: Silviu Nicolae
Coperta: Angela Rotaru
Tehnoredactor: Manuela Măxineanu
Corector: Iuliana Pop
DTP: Iuliana Constantinescu

Tipărit la Accent Print – Suceava

C.S. Lewis
Fern-seed and Elephants and Other Essays on Christianity

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
LEWIS, C.S.
Ferigi şi elefanţi şi alte eseuri despre creştinism /
C.S. Lewis; trad. şi note: Emanuel Conţac; pref.: Walter Hooper. –
Bucureşti: Humanitas, 2011
ISBN 978-973-50-3150-3
I. Conţac, Emanuel (trad.)
II. Hooper, Walter (pref.)
28

EDITURA HUMANITAS
Piaţa Presei Libere 1, 013701 Bucureşti, România
tel. 021/408.83.50, fax 021/408.83.51
www.humanitas.ro

Comenzi online: www.libhumanitas.ro
Comenzi prin e-mail: vanzari@libhumanitas.ro
Comenzi telefonice: 021 311 23 30 / 0372 189 509

Cuprins

Nota traducătorului

Ca şi în cazul traducerii autobiografiei lui C.S. Lewis (*Surprins de Bucurie*, Editura Humanitas, 2008), pentru prezenta colecţie de eseuri am avut parte de sprijinul nepreţuit al lui Paul Leopold (din Suedia), care mi-a oferit lămuririle necesare pentru acele pasaje ce pun la încercare priceperea exegetică a traducătorului. Îi mulţumesc, deplin convins că, fără aportul lui, misiunea mea ar fi fost mult mai grea.

Arend Smilde (din Olanda), un bun cunoscător al scrierilor lui C.S. Lewis, a tradus deja în olandeză douăzeci şi opt de eseuri ale acestuia, printre care se numără şi cele opt cuprinse în volumul *Ferigi şi elefanţi*. Cu permisiunea lui, multe dintre comentariile lămuritoare redactate de el au fost introduse în prezenta ediţie. Acestei generozităţi am căutat să-i răspund după propriile puteri, trimiţându-i modesta mea contribuţie la impresionanta colecţie de note pe care a alcătuit-o de-a lungul anilor, cu migală şi cu erudiţie. Nu în ultimul rând, datorez mulţumiri filologului Ştefan Colceriu, care mi-a dat ajutor în privinţa citatelor clasice.

Precizez că ediţia britanică a cărţii conţine douăsprezece note, în majoritate redactate de Walter Hooper, fost secretar al lui C.S. Lewis, în prezent consilier pe probleme literare al administratorilor patrimoniului C.S. Lewis. Acestor note (care apar cu cifre arabe în cadrul ediţiei de faţă) le-am adăugat propriile note explicative, semnalate prin asterisc şi, la final, cu (n. tr.).

A.M.D.G.
Emanuel Conţac

Prefața editorului britanic

Profesorul Tolkien mi-a spus odată, în glumă, că C.S. Lewis este singurul dintre prietenii lui care a publicat mai multe cărți postum decât în timpul vieții. Avea în mână la momentul respectiv al şaptelea volum din scrierile lui Lewis editate de mine. Ceea ce ar putea părea un exces de zel din partea mea, prin trimiterea la tipar a lucrărilor cu pricina, va apărea în altă lumină dacă cititorul va afla că sute de scrisori ajung în mod regulat pe biroul meu, cerând „încă o carte de C.S. Lewis", şi că vânzarea operelor lui Lewis s-a triplat de la moartea lui, survenită în 1963.

Asistăm la o redeşteptare entuziastă a interesului pentru C.S. Lewis. Nu doar că vânzarea cărților sale creşte continuu pretutindeni, dar există şi cluburi dedicate studierii operei sale şi aflu aproape săptămânal de câte o universitate americană care, la cererea publicului, a adăugat programei un curs despre gândirea lui Lewis. Dar poate că „redeşteptare" nu e termenul cel mai potrivit, deoarece, deşi a existat o scădere temporară a interesului în anii '60, când am fost copleşiți de noutățile teologice ale liberalilor, cărțile lui Lewis n-au încetat niciodată să fie populare. Cred că recenta intensificare a preocupării față de

Lewis se datorează în parte unui interes sănătos, crescând şi nestăvilit faţă de creştinism. Dar numai în parte. Valoarea autentică şi perenă a lui Lewis – cea care continuă să-l facă iubit de un număr de cititori tot mai mare – constă în capacitatea sa nu doar de a combate, ci şi de a curăţi: de a oferi minţii o viziune autentică a Credinţei care purifică şi înlocuieşte eroarea, nesiguranţa, şi, mai ales, aroganţa celor care, în termenii lui Lewis din această carte, „au pretenţia că văd sporii de ferigă, dar nu zăresc un elefant la zece metri depărtare, ziua în amiaza mare".

Toate eseurile, cu excepţia unuia, au fost publicate anterior, dar, ţinând seama de faptul că ediţiile s-au epuizat de ceva vreme şi că două eseuri („Ultima noapte a lumii" şi „Eficacitatea rugăciunii") n-au apărut până acum în Marea Britanie, ele vor fi noi pentru cei mai mulţi cititori. Discursul intitulat „Mădulare unii altora" a fost citit la Society of St Alban and St Sergius, Oxford, şi publicat în *Sobornost*, nr. 31 (iunie 1945), iar apoi în colecţia de lucrări ale lui Lewis *Transposition and Other Addresses* (1949). Predica „Studiu în vreme de război" a fost ţinută la Church of St Mary the Virgin, din Oxford, pe 22 octombrie 1939, şi publicată în *Transposition and Other Addresses.* Manuscrisul eseului „Despre iertare" a ieşit la lumină pe când această carte era în pregătire. Eseul a fost scris în 1947, dar n-a fost publicat nicăieri până în prezent. „Istoricism" a fost scris pentru revista *The Month*, IV (oct. 1950) şi retipărit în cartea *Christian Reflections* (1967). „Ultima noapte a lumii" a fost publicat iniţial sub titlul „Christian Hope – Its Meaning for Today" în *Religion in Life*, XXI

(iarna 1951–1952), iar apoi, sub noul titlu, în *The World's Last Night and Other Essays* (New York, 1960). „Religie şi rachete" a fost publicat cu titlul „Will We Lose God in Outer Space?" în *Christian Herald*, LXXXI (aprilie 1958), sub forma unei broşuri intitulate *Shall We Lose God in Outer Space?* (SPCK, 1959) şi, ulterior, sub singurul titlu dat de Lewis – „Religie şi rachete" –, în *The World's Last Night*. „Eficacitatea rugăciunii" a apărut prima dată în revista *The Atlantic Monthly*, CCIII (ian. 1959) şi apoi în *The World's Last Night*. Discursul „Ferigi şi elefanți" a fost citit studenților de la Westcott House, un colegiu teologic de la Cambridge, pe 11 mai 1959, şi publicat sub titlul „Modern Theology and Biblical Criticism" în *Christian Reflections*. Austin Farrer mi-a mărturisit că îl consideră cea mai bună scriere a lui Lewis, discursul continuând să suscite admirația şi uimirea creştinilor de pretutindeni, care îl consideră – dacă putem concepe aşa ceva – „ultimul cuvânt" în materie de răspuns dat adepților demitologizării. Doamna Priscilla Collins, prietena mea, m-a îndemnat să găsesc un titlu atractiv pentru această colecție şi, cum nu fusesem niciodată foarte încântat de denumirea inițială pe care o dădusem acestui ultim eseu, am căutat – şi am descoperit între paginile sale – un titlu pe care cred că l-ar fi ales Lewis însuşi.

Walter Hooper
Oxford, 1975

Ferigi și elefanți

și alte eseuri despre creștinism

Mădulare unii altora

Nici un creştin şi, de altminteri, nici un istoric n-ar accepta dictonul potrivit căruia religia este „ceea ce face omul cu propria solitudine“*. Cred că unul dintre fraţii Wesley** spunea că religia solitară nu e de găsit în Noul Testament. Ni se interzice să tratăm neglijent adunarea noastră laolaltă. Creştinismul este deja instituţional din primele lui documente. Biserica este Mireasa lui Hristos. Suntem mădulare unii altora.***

În epoca în care trăim, ideea că religia aparţine vieţii noastre private – că este, de fapt, o ocupaţie din timpul liber al individului – este paradoxală, periculoasă şi naturală totodată. Este paradoxală deoarece această exaltare a individului în domeniul religios îşi face apariţia într-o

* Matematicianul şi filozoful britanic Alfred North Whitehead (1861–1947), *Religion in the Making* (1926), prelegerea I, „Religion in History“: „Religia este ceea ce face individul cu propria solitudine“ (n. tr.).

** John Wesley (1703–1791), fondatorul mişcării metodiste, şi Charles Wesley (1707–1788), conducător metodist timpuriu şi autor a peste 5 500 de imnuri şi cântece religioase (n. tr.).

*** *Cf.* Romani 12:5, Efeseni 4:25 (n. tr.).

epocă în care colectivismul îl năpădeşte fără milă pe individ în orice alt domeniu. Am remarcat aceasta chiar şi la universitate. Când am mers întâia oară la Oxford, mediul studenţesc tipic era alcătuit din vreo zece inşi, cu relaţii apropiate, care ascultau referatul unuia dintre ei într-o încăpere mică şi apoi dezbăteau intens subiectul până la unu sau două dimineaţa. Înainte de război, mediul studenţesc tipic ajunsese să însemne un auditoriu mixt de o sută sau două sute de studenţi strânşi într-un amfiteatru pentru a asculta prelegerea vreunei celebrităţi aflate în vizită. Chiar şi atunci când un student modern nu se regăseşte într-un asemenea mediu, rareori face, singur sau în compania altcuiva, o plimbare precum cele care au format gândirea generaţiilor anterioare. Trăieşte într-o mulţime; întrunirea de grup a luat locul prieteniei. Tendinţa există atât în universitate, cât şi în afara ei. Şi nu doar există, ci se bucură şi de încuviinţare. O sumedenie de indivizi băgăcioşi, erijaţi în rolul maestrului de ceremonii, şi-au dedicat viaţa distrugerii solitudinii, oriunde mai există aşa ceva. Pentru ei, acţiunea echivalează cu „a-i scoate pe tineri din ale lor" sau cu „eliberarea de apatie". Dacă un Augustin, un Vaughan*, un Traherne** sau un Wordsworth s-ar naşte în lumea modernă, liderii

* Henry Vaughan (1621–1695), poet metafizic de origine galeză. Sub influenţa scrierilor lui George Herbert (1593–1633), a avut parte de o convertire care l-a determinat să scrie preponderent poezie de inspiraţie religioasă (n. tr.).

** Thomas Traherne (cca 1637–1674), prelat anglican, unul dintre „poeţii metafizici" englezi (n. tr.).

unei organizații de tineret i-ar lecui îndată. Dacă un cămin cu adevărat bun, precum cel al lui Alcinous și Arete, din *Odiseea*, sau al Rostovilor, din *Război și pace*, sau dacă vreo familie dintre cele descrise de Charlotte M. Yonge* ar exista astăzi, ar fi denunțată drept ceva burghez și toate mașinăriile aducătoare de distrugere ar fi ațintite asupra ei. Până și atunci când organizatorii dau greș și cineva rămâne fizicește singur, radioul se asigură că respectivul va fi – într-un sens neintenționat de Scipio – întotdeauna mai puțin singur decât în singurătate**. Trăim, de fapt, într-o lume căreia i se refuză solitudinea, tăcerea și intimitatea: și căreia i se refuză, prin urmare, meditația și prietenia autentică.

Este deci paradoxal că religia a devenit apanajul momentelor de solitudine într-o astfel de epocă. Faptul este și periculos, din două motive. În primul rând, când lumea modernă ne spune cu glas tare: „Poți fi religios când ești singur“, ea adaugă în barbă: „dar voi avea eu grijă să nu fii niciodată singur“. A face din creștinism o chestiune privată, izgonind totodată momentele de intimitate, înseamnă să-l transformi într-o fata morgana sau să-l surghiunești la calendele grecești. Aceasta este una dintre stratagemele vrăjmașului. În al doilea rând, există

* Charlotte Mary Yonge (1823–1901), scriitoare ale cărei romane reflectă valorile anglo-catolicismului promovat de Mișcarea de la Oxford (n. tr.).

** Potrivit lui Cicero, *De officiis*, III, 2, Cato afirma despre Scipio Africanul că nu era niciodată mai puțin singur decât în singurătate (*numquam* [...] *minus solum, quam cum solus esset*) (n. tr.).

pericolul ca anumiţi creştini autentici, care nu consideră creştinismul o chestiune solitară, să reacţioneze împotriva erorii respective introducând în viaţa noastră spirituală acelaşi colectivism care ne-a cucerit deja viaţa laică. Aceasta este cealaltă stratagemă a vrăjmaşului. Ca un abil jucător de şah, încearcă mereu să te atragă într-o poziţie în care poţi să păstrezi turnul doar dacă renunţi la nebun. Pentru a evita să cădem în capcană, trebuie să subliniem că, deşi concepţia individualistă despre creştinism constituie o eroare, ea este cât se poate de naturală şi încearcă să apere în mod stângaci un mare adevăr. În spatele ei se află sentimentul clar că formele de colectivism modern sunt un afront la adresa naturii umane şi că, împotriva lui, ca şi împotriva altor rele, Dumnezeu ne va fi scut şi pavăză.

Sentimentul e îndreptăţit. După cum viaţa personală şi particulară este inferioară participării la Trupul lui Hristos, tot astfel viaţa colectivă este inferioară vieţii personale şi private şi nu are valoare decât din perspectiva serviciilor aduse. Deoarece comunitatea laică nu există pentru binele nostru supranatural, ci pentru cel natural, ea nu are alt scop mai înalt decât să înlesnească şi să protejeze familia, prietenia şi solitudinea. Fericirea în cadrul propriului cămin, afirma Johnson*, este ţelul oricărei strădanii omeneşti. Dacă avem în vedere numai valorile naturale, putem spune că nu există sub soare ceva care să însemne măcar pe jumătate din ce înseamnă o reuniune

* Samuel Johnson (1709–1784), *The Rambler*, nr. 68, din 10 noiembrie 1750 (n. tr.).

de familie cu râsete la masă, ori doi prieteni care sporovăiesc la o halbă de bere, sau un om în propria singurătate, citind o carte care îl pasionează; şi că activităţile economice, politica, legile, armata şi instituţiile, exceptând momentele când prelungesc şi sporesc numărul unor asemenea scene, nu înseamnă decât trudă nesfârşită şi inutilă, deşertăciune fără noimă şi goană după vânt*. Activităţile colective sunt, desigur, necesare; dar acesta este scopul pentru care sunt necesare. Cei care au parte de această fericire privată s-ar putea să fie nevoiţi să o sacrifice în bună măsură, pentru ca ea să fie distribuită mai multora. Toţi ar putea răbda un pic de foame pentru ca nimeni să nu moară de inaniţie. Dar să nu confundăm relele necesare cu binele. Se poate cădea uşor în această greşeală. Fructele trebuie conservate pentru a fi transportate, pierzându-şi astfel anumite calităţi. Însă întâlneşti oameni care s-au obişnuit să prefere fructele conservate în locul celor proaspete. O societate bolnavă trebuie să fie preocupată de politică, după cum un om bolnav trebuie să fie preocupat de propria digestie: ignorarea subiectului s-ar putea dovedi o laşitate fatală şi într-un caz, şi în celălalt. Dar dacă în vreunul din cele două cazuri subiectul ajunge preocuparea obişnuită a minţii – dacă uităm că ne preocupăm de asemenea lucruri doar pentru a putea să ne preocupăm şi de altceva –, atunci ceea ce a fost întreprins de dragul sănătăţii a devenit o nouă maladie, mortală.

* *Cf.* Eclesiastul 1:14, 1:17 (n. tr.).

De fapt, toate activităţile omeneşti sunt afectate de o tendinţă fatală care face ca mijloacele să uzurpe tocmai scopurile pe care ar fi trebuit să le servească. Astfel, banii ajung să împiedice schimbul de bunuri, regulile artei ajung să zădărnicească geniul, iar examenele ajung să-i împiedice pe tineri să devină învăţaţi. Din nefericire, nu rezultă întotdeauna că se poate renunţa la mijloacele uzurpatoare. Probabil colectivismul vieţii noastre este necesar şi va spori, după părerea mea; mai cred, de asemenea, că singura noastră apărare împotriva însuşirilor lui letale o constituie viaţa creştină; căci ni s-a făgăduit că, de vom lua în mână şerpi şi vom bea ceva dătător de moarte, totuşi nu vom fi vătămaţi*. Acesta este adevărul din spatele definiţiei eronate a religiei cu care am început. Greşeala ei a fost că a opus masei colective numai solitudinea. Creştinul este chemat nu la individualism, ci la participarea ca membru în Trupul mistic. O analiză a diferenţelor dintre colectivul secular şi Trupul mistic este deci primul pas către înţelegerea modului în care creştinismul, fără a fi individualist, izbuteşte totuşi să contracareze colectivismul.

De la bun început ne lovim de o problemă de limbaj. Termenul *membru* are origini creştine, dar a fost preluat de spaţiul laic şi golit de orice înţeles. În cărţile de logică veţi găsi expresia „membru al unei clase", dar trebuie subliniat cât se poate de ferm că elementele sau constituenţii unei clase omogene sunt aproape opusul a ceea

* *Cf.* Marcu 16:18 (n. tr.).

ce Sf. Pavel a înțeles prin *membre**. Prin *membre* (μέλη), acesta a înțeles ceea ce noi am numi *organe*, lucruri care în esență diferă unele de altele și care sunt complementare între ele: lucruri diferite nu doar ca structură și ca funcție, ci și ca demnitate.** Astfel, într-un club, comitetul ca întreg și personalul ca întreg pot fi considerați „membri"; cei pe care îi numim de regulă membri ai clubului sunt însă simple unități. Un șir de soldați îmbrăcați și antrenați identic, așezați unul lângă altul, sau niște cetățeni care figurează pe o listă, ca persoane cu drept de vot într-o circumscripție, nu sunt nicidecum membri în sensul paulin. Mă tem că, atunci când spunem despre cineva că este „membru al Bisericii", nu înțelegem de fapt nimic paulin: vrem să spunem că este o unitate – că este un simplu specimen, din aceeași categorie cu X, Y și Z. Modul în care adevărata participare ca membru într-un trup diferă de apartenența la un colectiv se vede în structura unei familii. Bunicul, părinții, fiul adult, copilul, câinele și pisica sunt cu adevărat membri (în sensul de mădulare) tocmai fiindcă nu sunt membrii sau unitățile unei clase omogene. Nu sunt interschimbabili. Fiecare persoană este aproape o specie în sine. Mama nu este pur și simplu o persoană diferită de fiică, ci este un

* Spre deosebire de română, engleza nu face distincție la plural între „membri" (persoane dintr-o comunitate) și „membre" (părți ale corpului), ambii termeni având pluralul *members* (n. tr.).

** Referire la pasajul clasic din 1 Corinteni 12:12–27, în care Apostolul Pavel folosește metafora trupului cu referire la Biserică (n. tr.).

alt fel de persoană. Fratele adult nu este pur şi simplu o unitate din categoria copii, ci constituie un moştenitor distinct. Tatăl şi bunicul sunt aproape la fel de diferiţi pe cât este câinele de pisică. Dacă elimini pe oricare dintre membri, nu doar ai redus familia ca număr, ci i-ai schilodit structura. Unitatea ei este o unitate a neasemănătorilor, aproape a incomensurabililor.

O vagă înţelegere a bogăţiei inerente acestui tip de unitate reprezintă unul dintre motivele pentru care ne place o carte precum *Vântul prin sălcii*; un trio asemenea celui alcătuit din Şobolan, Cârtiţă şi Bursuc simbolizează diferenţierea extremă a persoanelor aflate într-o uniune armonioasă despre care ştim intuitiv că este adevăratul nostru refugiu atât din faţa solitudinii, cât şi a colectivului. Afecţiunea specifică unor cupluri atât de anapoda, precum Dick Swiveller şi Marchiza*, sau dl Pickwick şi Sam Weller**, ne încântă în acelaşi fel. Iată de ce ideea modernă că un copil ar trebui să le spună părinţilor pe numele de botez este atât de vicioasă. Pentru că aceasta este o strădanie de a face să se ignore diferenţa elementelor care intră în alcătuirea unei unităţi organice reale. Susţinătorii ideii încearcă să-i inoculeze copilului concepţia ridicolă că mama lui e o simplă cetăţeană ca oricare alta, să-l facă ignorant cu privire la ceea ce ştiu

* Personaje din romanul *The Old Curiosity Shop* (1841), de Charles Dickens (n. tr.).

** Personaje din romanul *Documentele postume ale Clubului Pickwick* (1837), de Charles Dickens (n. tr.).

toţi oamenii şi insensibil la ceea ce simt toţi oamenii. Se încearcă aducerea monotoniilor anoste ale colectivului în lumea mai bogată şi mai concretă a familiei.

Un deţinut are un număr în loc de nume. Aceasta este ideea de colectiv dusă la extrem. Dar şi un om în propria casă îşi poate pierde numele, pur şi simplu fiindcă i se spune „Tată". Aceasta este apartenenţa la un trup. Pierderea numelui în ambele cazuri ne pune în vedere că există două moduri opuse de a ieşi din izolare.

Societatea în care un creştin este chemat să intre în momentul botezului nu este un colectiv, ci un Trup. Este de fapt acel Trup a cărui imagine o constituie familia la nivel natural. Dacă cineva s-ar apropia de el cu concepţia greşită că statutul de membru al Bisericii este totuna cu statutul de membru în sensul modern, pervertit – care duce la comasarea unor persoane ca şi când ar fi monede sau jetoane –, ar fi corectat din prag de următoarea descoperire: Capul acestui Trup este atât de diferit de celelalte membre, încât ele nu au nimic în comun cu El, decât prin analogie. Suntem chemaţi de la bun început să fim împreună: cei creaţi şi Creatorul, muritorii şi Nemuritorul, păcătoşii răscumpăraţi şi Răscumpărătorul fără de păcat. Prezenţa lui, interacţiunea dintre El şi noi se cuvine să fie factorul dominant prin excelenţă în viaţa pe care trebuie să o trăim în Trup; şi orice concepţie despre părtăşia creştină care nu este în primul rând părtăşie cu El nu are valoare. În rest, devine aproape irelevantă încercarea de a dovedi că diversitatea activităţilor îşi are rădăcina în unitatea Duhului. Dar unitatea este acolo în mod cât se

poate de limpede. Există preoţi separaţi de laici, catehumeni separaţi de cei aflaţi deja în părtăşie deplină. Există autoritatea soţilor asupra soţiilor şi a părinţilor asupra copiilor. Există, în forme prea subtile pentru o întruchipare oficială, un schimb continuu de slujiri complementare. Toţi învăţăm pe alţii şi de la alţii, iertăm şi suntem iertaţi, îl reprezentăm pe Hristos în relaţia cu omul atunci când mijlocim pentru cineva şi pe om în relaţia cu Hristos atunci când alţii mijlocesc pentru noi. Jertfirea intimităţii egoiste care ni se cere zilnic este răsplătită însutit prin adevărata creştere a personalităţii pe care o insuflă viaţa Trupului. Cei care sunt mădulare unii altora devin diferiţi în aceeaşi măsură în care sunt diferite mâna şi urechea. Iată motivul pentru care persoanele lumeşti sunt caracterizate de o similaritate atât de monotonă, prin comparaţie cu varietatea aproape fantastică a sfinţilor. Ascultarea este drumul către libertate, smerenia, drumul către plăcere, unitatea, drumul către personalitate.

Iar acum trebuie să spun ceva care va părea un paradox. Aţi auzit adesea că, deşi în lume deţinem poziţii sociale diferite, suntem egali cu toţii dinaintea lui Dumnezeu. Desigur, afirmaţia este adevărată în anumite sensuri. Înaintea lui Dumnezeu nu se are în vedere faţa omului*: dragostea lui pentru noi nu depinde de rangul nostru social sau de capacităţile noastre intelectuale. Dar cred că există un sens în care această formulare este opusul adevărului. Mă voi hazarda să afirm că egalitatea artificială

* *Cf.* Fapte 10:34, Romani 2:11, Efeseni 6:9 (n. tr.).

este necesară în viața statului, dar că în Biserică lepădăm acest travesti, recuperăm inegalitățile noastre reale şi prin urmare suntem revigorați şi pătrunşi de viață.

Cred în egalitate politică. Numai că există două motive opuse pentru care poți fi democrat. S-ar putea să fii de părere că toți oamenii sunt atât de buni, încât merită să participe la guvernarea națiunii, şi atât de înțelepți, încât națiunea are nevoie de sfaturile lor. Aceasta este, în opinia mea, doctrina romantică şi falsă a democrației. Pe de altă parte, poți fi de părere că oamenii căzuți sunt atât de răi, încât nici unuia nu i se poate încredința vreun dram de putere iresponsabilă asupra semenilor.

Acesta cred că este adevăratul temei al democrației. Nu cred că Dumnezeu a creat o lume egalitară. Cred că autoritatea unui părinte asupra copilului, cea a soțului asupra soției şi cea a învățatului asupra celui neştiutor au fost parte din planul inițial tot atât pe cât a fost autoritatea omului asupra dobitoacelor. Cred că, dacă n-am fi căzut, Filmer* ar fi avut dreptate, şi monarhia patriarhală ar fi fost singura formă de guvernare îngăduită. Dar, fiindcă am aflat păcatul, am descoperit, după cum se exprimă Lord Acton, că „puterea corupe, iar puterea absolută corupe în mod absolut". Singurul remediu a fost să înlăturăm puterile şi să punem în loc un simulacru de egalitate. Autoritatea tatălui şi a soțului a fost pe drept abolită în plan

* Robert Filmer (1588–1653), teoretician politic englez al cărui principal tratat, *Patriarcha* (1680), face apologia dreptului divin al regilor de a conduce (n. tr.).

juridic, nu pentru că această autoritate este rea în sine (dimpotrivă, o consider de origine divină), ci pentru că taţii şi soţii sunt răi. Teocraţia a fost abolită pe drept nu pentru că este rău ca nişte preoţi învăţaţi să-i guverneze pe laicii ignoranţi, ci pentru că preoţii sunt oameni ticăloşi ca noi toţi ceilalţi. Până şi autoritatea omului asupra dobitoacelor a trebuit să fie reglementată, fiindcă se abuzează de ea în mod constant.

Pentru mine, egalitatea se găseşte în postura hainelor. Este un rezultat al Căderii şi un remediu împotriva ei. Orice încercare de a parcurge în sens invers paşii prin care am ajuns la egalitarism şi de a reintroduce vechile autorităţi la nivel politic mi se pare o neghiobie la fel de mare precum renunţarea la veşminte. Naziştii şi nudiştii comit aceeaşi greşeală. Dar trupul gol, aflat încă sub hainele fiecăruia dintre noi, este cel care trăieşte cu adevărat. Lumea ierarhică, încă vie şi ascunsă (în modul cuvenit) în spatele unei aparenţe de cetăţenie egală, este cea care ne preocupă cu adevărat.

Să nu mă înţelegeţi greşit. Nu minimalizez defel valoarea acestei ficţiuni egalitariste care este singura noastră apărare împotriva cruzimii oamenilor faţă de semeni. Aş dezaproba foarte vehement orice propunere de a aboli dreptul universal de vot pentru bărbaţi sau Legea proprietăţii femeii căsătorite*. Însă funcţia egalităţii este

* Married Women's Property Act (1882), care prevedea dreptul femeilor căsătorite de a deţine sau de a dispune de proprietăţile lor în aceeaşi măsură ca şi cele necăsătorite (n. tr.).

numai de a proteja. Este medicament, nu hrană. Tratându-i pe indivizi (prin sfidarea judicioasă a faptelor observate) ca şi când ar fi toți la fel, evităm rele fără număr. Dar nu am fost făcuți pentru a trăi din aceasta. Este amăgitor să spunem că oamenii au valoare egală. Dacă înțelegem valoarea în sens lumesc – dacă vrem să spunem că toți oamenii sunt la fel de utili, de frumoşi, de buni sau de amuzanți –, atunci afirmația este un nonsens. Dacă înseamnă că toți au valoare egală ca suflete nemuritoare, atunci cred că ea ascunde o eroare periculoasă. Valoarea infinită a fiecărui suflet omenesc nu este o doctrină creştină. Dumnezeu nu a murit pentru om datorită unei valori pe care a văzut-o în el. Valoarea fiecărui suflet judecată în sine, în afara relației cu Dumnezeu, este zero. După cum scrie Sf. Pavel, dacă ar fi murit pentru oameni de valoare nu ar fi fost divin, ci doar eroic*; dar Dumnezeu a murit pentru păcătoşi. Ne-a iubit nu pentru că eram vrednici să fim iubiți, ci pentru că El este Dragoste. Se prea poate să ne iubească pe toți în mod egal – cu siguranță ne-a iubit pe toți până la moarte –, şi nu sunt sigur cu privire la înțelesul expresiei. Dacă există egalitate, ea este în dragostea lui, nu în noi.

Egalitatea este un termen cantitativ şi de aceea dragostea adesea nu-şi pune problema în felul acesta. Autoritatea exercitată în smerenie şi supunerea acceptată cu bucurie sunt tocmai reperele după care trăiesc spiritele noastre. Chiar şi în viața afectelor, şi cu atât mai mult în Trupul lui

* Romani 5:7 (n. tr.).

Hristos, ieşim dintre graniţele acelei lumi care spune: „Sunt la fel de bun ca tine." Este ca şi când ai schimba pasul de marş cu cel de dans. Este ca şi când am lepăda hainele. Devenim, după cum spune Chesterton, mai înalţi atunci când ne plecăm*; devenim mai umili atunci când îi învăţăm pe alţii. Mă bucur că la slujbele Bisericii din care fac parte există momente când preotul rămâne în picioare, iar eu îngenunchez. Pe măsură ce democraţia devine mai desăvârşită în lumea exterioară, iar oportunităţile pentru reverenţă sunt rând pe rând îndepărtate, împrospătarea, revenirile purificatoare şi revigorante la inegalitate pe care ni le oferă Biserica devin din ce în ce mai necesare.

Prin urmare, în acest mod viaţa creştină apără personalitatea singulară împotriva colectivului: nu izolând-o, ci dându-i statutul de mădular în Trupul mistic. După cum spune cartea Apocalipsei, este făcut „un stâlp în Templul lui Dumnezeu"**; şi adaugă: „nu va mai ieşi afară din el". Ajungem astfel la o nouă latură a subiectului nostru. Poziţia structurală în Biserică pe care o ocupă cel mai umil creştin este eternă, chiar cosmică. Biserica va trăi mai mult decât universul; fiind parte din ea, persoana individuală va trăi mai mult decât universul. Tot ceea ce se află în unire cu Capul nemuritor va participa la nemurirea lui. Astăzi se vorbeşte puţin despre aceasta de la amvoanele creştine. Consecinţele acestei tăceri din partea noastră pot fi judecate prin prisma faptului că,

* G.K. Chesterton (1874–1936), *The Everlasting Man* (1925), partea I, cap. 5 (n. tr.).

** Apocalipsa 3:12 (n. tr.).

vorbind recent în fața Forțelor Armate pe acest subiect, am descoperit în auditoriu pe cineva care considera această doctrină a fi „teozofică". Dacă nu credem în ea, să fim oneşti şi să expediem credința creştină la muzee. Dacă însă credem în ea, să încetăm a ne mai preface că nu înseamnă nimic. Căci acesta este adevăratul răspuns la fiecare pretenție excesivă ridicată de colectiv. El este muritor; noi vom trăi veşnic. Va veni o vreme când fiecare cultură, fiecare instituție, fiecare națiune, neamul omenesc, întreaga viață biologică vor dispărea, dar fiecare dintre noi va fi încă viu. Nemurirea ne este promisă nouă, nu acestor entități colective. Hristos nu a murit pentru societăți sau pentru state, ci pentru oameni. În acest sens, din perspectiva colectiviştilor seculari creştinismul pare să aducă negreşit cu sine o afirmare aproape frenetică a individualității. Totuşi, nu individul ca atare este cel care ia parte la biruința lui Hristos asupra morții. Luăm parte la biruință dacă suntem în Învingător. O lepădare sau, în limbajul categoric al Scripturii, o răstignire a eului natural este paşaportul către viața veşnică. Nimic din ce n-a murit nu va avea parte de înviere. Iată deci cum rezolvă creştinismul antiteza dintre individualism şi colectivism. În aceasta constă ambiguitatea înnebunitoare a credinței noastre, aşa cum apare ea probabil celor din afară. Pe de o parte, se opune mereu cu îndârjire individualismului nostru natural; pe de altă parte, le redăruieşte celor care abandonează individualismul o posesie veşnică a propriei ființe, ba chiar a trupurilor. Ca simple entități biologice, fiecare cu propria dorință de a trăi şi de a propăşi, suntem

în aparenţă lipsiţi de importanţă; suntem praf şi pulbere. Dar ca mădulare în Trupul lui Hristos, ca pietre şi stâlpi în templu, ni se garantează identitatea de sine veşnică şi vom ajunge să ne amintim de galaxii ca de nişte poveşti de demult.

Acest adevăr ar putea fi exprimat în alt mod. Personalitatea este eternă şi inviolabilă. Însă personalitatea nu este un dat de la care pornim. Individualismul cu care începem toţi este doar o parodie sau umbra ei. Adevărata personalitate este încă departe – cât de departe, pentru cei mai mulţi dintre noi, nu îndrăznesc să spun. Iar cheia către ea nu se găseşte înlăuntrul nostru. Nu se poate ajunge la ea prin cultivare dinspre interior spre exterior. O vom primi atunci când vom ajunge să ocupăm acele locuri din structura cosmosului etern pentru care am fost proiectaţi sau creaţi. După cum o culoare îşi revelează întâia oară adevărata valoare în momentul în care un artist priceput o aşază între altele, într-un loc dinainte ales, după cum un condiment îşi dezvăluie adevărata aromă în momentul în care este aşezat între alte ingrediente tocmai acolo unde şi când doreşte un bucătar bun, după cum un câine devine într-adevăr câine numai în momentul în care îşi ocupă locul într-o gospodărie, tot astfel vom fi şi noi întâia oară persoane autentice în momentul în care vom accepta să fim aşezaţi la locurile noastre. Suntem marmura care aşteaptă să capete formă, metalul care aşteaptă să fie turnat în tipar. Fără îndoială, chiar şi în sinele neregenerat există vagi indicii despre tiparul pentru care este menit fiecare, sau despre ce fel de stâlp va

deveni. În schimb, cred că este o exagerare grosolană să vorbim despre mântuirea sufletului ca şi când ar fi în mod tipic asemenea dezvoltării de la sămânță la floare. Înseşi cuvintele „pocăință“, „regenerare“, „Om Nou“ sugerează ceva foarte diferit. Anumite tendințe din fiecare om natural vor trebui să fie pur şi simplu respinse. Domnul nostru vorbeşte despre ochiul care trebuie scos şi despre mâna care trebuie tăiată – o metodă de adaptare eminamente procustiană.

Motivul pentru care ne simțim oripilați de acest gând este acela că, în zilele noastre, am început să vedem lucrurile cu susul în jos. Pornim de la principiul că fiecare individualitate are „valoare infinită“ şi apoi ni-l imaginăm pe Dumnezeu ca pe un fel de comitet de angajare a cărui treabă este să găsească ocupații adecvate pentru suflete, câte o bortă în perete pentru fiecare nucă. De fapt, valoarea individului nu rezidă în el. El poate să primească valoare. Şi o primeşte prin unirea cu Hristos. Nici vorbă de a-i găsi un loc în templul cel viu care să fie pe măsura valorii sale inerente, împlinindu-i idiosincraziile naturale. Locul exista mai dinainte. Omul a fost creat pentru el. Nu va fi el însuşi până când nu va ajunge în locul respectiv. Vom fi persoane depline şi nemuritoare şi cu adevărat divine numai în Cer, după cum în prezent suntem trupuri vizibile numai în lumină.

A spune aceasta înseamnă a repeta ceea ce toată lumea de aici admite deja: că suntem mântuiți prin har, că în carnea noastră nu locuieşte nimic bun, că suntem pe de-a-ntregul creaturi, şi nu creatori, ființe care îşi trag seva nu

din ele însele, ci din Hristos. Dacă dau impresia că am complicat o chestiune simplă, nădăjduiesc că mă veți ierta. Am fost nerăbdător să scot în evidență două aspecte. Mi-am propus să încerc să izgonesc acea venerație necreştină față de individ care este atât de des întâlnită în gândirea modernă în paralel cu colectivismul nostru; de bună seamă, o eroare dă naştere erorii opuse şi, departe de a se neutraliza una pe cealaltă, ele ajung să se agraveze reciproc. Mă refer la noțiunea dăunătoare (observabilă mai ales în critica literară) potrivit căreia fiecare dintre noi începe cu o comoară numită „personalitate" zăvorâtă înăuntrul lui, iar cultivarea şi exprimarea ei, păzirea ei de orice interferență, căutarea de a fi „original" sunt principalele scopuri în viață. Acest mod de a gândi este pelagian, dacă nu chiar mai rău, şi sfârşeşte prin a se autodistruge. Nici un om care prețuieşte originalitatea nu va fi vreodată original. În schimb, încercați să spuneți adevărul aşa cum îl vedeți, încercați să faceți o treabă cât puteți de bine, de dragul muncii, şi ceea ce oamenii numesc originalitate va veni de la sine. Chiar şi la acel nivel, când individul se supune funcției, se îndreaptă deja spre naşterea adevăratei Personalități. În al doilea rând, am dorit să arăt că, pe termen lung, creştinismul nu este preocupat de indivizi sau de comunități. Nici individul şi nici comunitatea, aşa cum sunt ele prezente în gândirea populară, nu pot moşteni viața veşnică: nici eul natural, nici masa colectivă, ci făptura nouă*.

* *Cf.* 2 Corinteni 5:17; Galateni 6:15 (n. tr.).

Studiu în vreme de război*

O universitate este o societate consacrată studiului. Ca studenți, se așteaptă de la voi să deveniți, sau să începeți să deveniți, acei oameni care în Evul Mediu purtau titlul de cărturari: filozofi, oameni de știință, cercetători, critici sau istorici. La prima vedere, pare o activitate ciudată în timpul unui mare război. La ce bun să începem o sarcină pe care avem atât de puține șanse s-o isprăvim? Sau, chiar dacă noi înșine s-ar întâmpla să nu fim întrerupți de moarte sau de serviciul militar, de ce ar trebui – mai bine zis, cum am putea – să continuăm să acordăm atenție acestor ocupații tihnite când viețile prietenilor noștri și libertățile Europei sunt în cumpănă? Nu e ca și când ai cânta la liră în timp ce Roma arde?

Socotesc că nu vom putea răspunde la aceste întrebări până când nu le alăturăm altor câteva întrebări pe care fiecare creștin s-ar fi cuvenit să și le pună în vreme de

* Inițial predica a fost răspândită printre studenți sub titlul „None Other Gods: Culture in War Time“ („Nici un alt zeu: cultura în vreme de război“) și apoi retipărită ca broșură sub titlul *The Christian in Danger* (*Creștinul în pericol*), SCM Press, London, 1939. Lewis a ales ca text de predică Deuteronomul 26:5 (n. tr.).

pace. Tocmai am vorbit despre cântat la liră în timp ce Roma arde. Dar, pentru un creştin, adevărata tragedie a lui Nero ţinea nu de faptul că el cânta la liră în vreme ce oraşul era cuprins de flăcări, ci de acela că el cânta pe buza iadului. Să mă iertaţi pentru această exprimare grosolană. Ştiu că multor creştini de astăzi, mai înţelepţi şi mai buni decât mine, nu le place să pomenească raiul şi iadul nici măcar de la amvon. Mai ştiu că aproape toate referirile la acest subiect din Noul Testament provin dintr-o singură sursă. Dar şi că acea sursă este Însuşi Domnul nostru. Oamenii vă vor spune că este Sf. Pavel, dar afirmaţia nu este adevărată. Aceste învăţături copleşitoare au fost rostite de Domnul. Nu pot fi nicidecum eliminate din învăţătura lui Hristos sau a Bisericii Sale. Dacă nu le credem, prezenţa noastră în această biserică este un mare caraghioslâc. Dacă le credem, într-un târziu trebuie să ne învingem pudibonderia spirituală şi să le menţionăm.

Odată făcut acest pas, vom vedea că fiecare creştin care vine la universitate trebuie să se confrunte permanent cu o întrebare faţă de care întrebările ridicate de război sunt relativ neimportante. Trebuie să se întrebe cum de este acceptabil, sau chiar posibil, din punct de vedere psihologic, ca făpturi aflate cu fiecare clipă tot mai aproape de rai sau de iad să-şi petreacă un crâmpei din puţinul timp care le este dat în această lume ocupându-se cu lucruri care, prin comparaţie, par nişte bagatele: anume, literatura sau arta, matematica sau biologia. Dacă cultura umană poate trece acest test, poate trece orice test. A recunoaşte că ne putem păstra interesul pentru studiu

sub spectrul acestor probleme eterne, dar nu şi sub spectrul unui război european, ar însemna să recunoaştem că urechile noastre sunt astupate pentru vocea raţiunii şi cât se poate de destupate pentru vocea nervilor noştri şi a emoţiilor noastre de masă.

Aşa ceva se întâmplă cu cei mai mulţi dintre noi: cu mine se întâmplă în mod negreşit. Din acest motiv, cred că este important să încercăm să privim calamitatea actuală dintr-o perspectivă autentică. Războiul nu creează vreo situaţie cu totul nouă: doar agravează situaţia omenească permanentă până într-acolo, încât n-o mai putem ignora. Viaţa omenească a fost trăită mereu pe marginea unei prăpăstii. Cultura umană a fost mereu în situaţia de a trăi sub spectrul a ceva infinit mai important decât ea. Dacă oamenii ar fi amânat căutarea cunoaşterii şi a frumosului până când s-ar fi găsit în siguranţă, căutarea n-ar fi început niciodată. Ne înşelăm atunci când comparăm războiul cu „viaţa normală". Viaţa n-a fost niciodată normală. Chiar acele perioade pe care le socotim cele mai liniştite, precum secolul al XIX-lea, se dovedesc, la o examinare mai atentă, pline de crize, de alarme, de dificultăţi, de situaţii de urgenţă. N-au lipsit niciodată motive plauzibile pentru a amâna toate activităţile eminamente culturale până la îndepărtarea unui pericol iminent sau îndreptarea unei nedreptăţi flagrante. Dar umanitatea a ales cu mult timp în urmă să neglijeze acele motive plauzibile. Oamenii au dorit cunoaştere şi frumos în clipa prezentă, nefiind dispuşi să aştepte momentul potrivit care nu mai soseşte vreodată. Atena lui Pericle ne-a transmis

viaţa religioasă şi noţiunea civilului despre serviciul activ sunt rupte de realitate. Dacă aţi încerca, în ambele cazuri, să vă suspendaţi întreaga activitate intelectuală şi estetică, n-aţi reuşi decât să înlocuiţi o viaţă culturală bună cu una proastă. Nu vei putea să nu citeşti, fie în Biserică, fie pe front: dacă nu citeşti cărţi bune, vei citi cărţi proaste. Dacă nu continui să gândeşti raţional, vei gândi iraţional. Dacă respingi satisfacţiile estetice, vei cădea în satisfacţii senzuale.

Se poate face deci o analogie între pretenţiile religiei noastre şi pretenţiile războiului: nici una din cele două, pentru cei mai mulţi dintre noi, nu va anula sau scoate de pe răboj simpla viaţă omenească pe care o duceam înainte de a intra în ele. Dar vor opera în acest mod din motive diferite. Războiul nu va reuşi să ne absoarbă toată atenţia fiindcă este un obiect finit, şi deci inapt prin definiţie să reţină întreaga atenţie a unui suflet omenesc. Pentru a evita neînţelegerile, trebuie să fac aici câteva distincţii. În opinia mea, cauza noastră este foarte dreaptă, în măsura în care cauzele omeneşti pot fi astfel, şi de aceea cred că participarea la acest război este o datorie. Iar orice datorie este una religioasă, obligaţia noastră de a ne face datoria fiind deci absolută. Astfel, e posibil să avem datoria de a salva un om de la înec, şi, dacă trăim pe o coastă periculoasă, va trebui să căpătăm deprinderi de salvamar, ca să fim pregătiţi în eventualitatea că se îneacă cineva. Va fi poate datoria noastră să ne pierdem viaţa salvându-l pe el. Însă, dacă cineva s-ar dedica salvării de vieţi în sensul de a-i acorda toată atenţia – astfel încât n-ar mai

gândi şi vorbi despre altceva, cerând încetarea oricăror activităţi omeneşti până când toată lumea nu va fi învăţat să înoate –, ar deveni un monoman. Salvarea oamenilor de la înec este deci o datorie pentru care merită să mori, dar pentru care nu merită să trăieşti. Mi se pare că toate îndatoririle politice (între care includ îndatoririle militare) sunt de acest fel. Un om va trebui, poate, să moară pentru ţara noastră: dar nici un om nu trebuie, în sens exclusiv, să trăiască pentru ţara sa. Cel care cedează fără rezerve pretenţiilor civile ale unei naţiuni, ale unui partid sau ale unei clase îi dă cezarului ceea ce, dintre toate lucrurile, îi aparţine cel mai evident lui Dumnezeu: sinele.

Dar tocmai dintr-un motiv foarte diferit religia nu poate ocupa întreaga viaţă în sensul excluderii tuturor activităţilor noastre naturale. Într-un sens, desigur, trebuie să ocupe întreaga viaţă. Nu se pune problema unui compromis între pretenţiile lui Dumnezeu şi pretenţiile culturii sau ale politicii, ori ale altui domeniu. Pretenţia lui Dumnezeu este infinită şi inexorabilă. O poţi refuza; sau poţi începe să încerci să-i dai curs. Nu există cale de mijloc. Totuşi, în ciuda acestor aspecte, un lucru e limpede: creştinismul nu exclude vreuna dintre activităţile omeneşti obişnuite. Sf. Pavel le spune oamenilor să nu-şi abandoneze slujbele. Presupune chiar că un creştin ar merge la un ospăţ, ba chiar mai mult, la un ospăţ dat de un păgân. Domnul nostru participă la o nuntă şi oferă un vin miraculos. Sub egida Bisericii sale, în majoritatea epocilor creştine, învăţătura şi artele înfloresc. Soluţia acestui paradox vă este, desigur, bine cunoscută. „Fie că

mâncaţi, fie că beţi, fie că faceţi altceva, să faceţi totul pentru slava lui Dumnezeu."*

Toate activităţile noastre eminamente naturale vor fi acceptate dacă sunt oferite lui Dumnezeu, până şi cele mai umile; şi toate, chiar şi cele mai nobile, vor fi păcătoase dacă nu-i sunt oferite Lui. Creştinismul nu înlocuieşte pur şi simplu viaţa noastră naturală cu una nouă: el este mai degrabă o nouă organizaţie care exploatează, pentru scopurile ei supranaturale, aceste materiale naturale. Fără îndoială, într-o situaţie dată, cere abandonarea – parţială sau totală – a căutărilor noastre omeneşti: este mai bine să fii mântuit având doar un ochi, decât să ai doi şi să fii aruncat în Gheenă**. Dar face asta, într-un sens, *per accidens* – fiindcă, în acele circumstanţe speciale, nu mai este posibilă practicarea unei activităţi pentru slava lui Dumnezeu. Nu există nici un conflict de esenţă între viaţa spirituală şi activităţile omeneşti ca atare. Astfel, omniprezenţa ascultării faţă de Dumnezeu în viaţa unui creştin este, într-un fel, analoagă omniprezenţei lui Dumnezeu în spaţiu. Dumnezeu nu umple spaţiul aşa cum îl umple un trup, în sensul că părţi din el sunt în diferite părţi din spaţiu, excluzând alte obiecte de acolo. Şi totuşi, Dumnezeu este pretutindeni – total prezent în fiecare punct din spaţiu –, potrivit teologilor pricepuţi.

Ne găsim acum în situaţia de a răspunde concepţiei potrivit căreia cultura umană este o frivolitate impardona-

* 1 Corinteni 10:31 (n. tr.).
** Matei 18:9 (n. tr.).

bilă din partea unor făpturi însărcinate cu asemenea responsabilități cumplite, cum suntem noi. Resping din capul locului ideea care subzistă în mințile unor oameni moderni, cum că activitățile culturale sunt în sine spirituale şi meritorii – de parcă cercetătorii şi poeții ar fi intrinsec mai plăcuți lui Dumnezeu decât măturătorii şi lustragiii. Cred că Matthew Arnold* a fost primul care a folosit întâia dată cuvântul englezesc *spiritual* în sensul germanului *geistlich*, inaugurând astfel o eroare terminologică extrem de periculoasă şi de anticreştină. Să o eliminăm pentru totdeauna din cugetele noastre. Lucrarea unui Beethoven şi lucrarea unei femei de serviciu devin spirituale exact în aceeaşi situație: când sunt oferite lui Dumnezeu, când sunt întreprinse în smerenie „ca pentru Domnul"**. Aceasta nu înseamnă, desigur, că toată lumea poate da cu banul pentru a afla dacă trebuie să măture odăi sau să compună simfonii. O cârtiță trebuie să sape spre slava lui Dumnezeu şi un cocoş trebuie să cânte. Suntem mădulare ale aceluiaşi trup, dar mădulare diferențiate, fiecare cu vocația lui. Educația unui om, înzestrările, circumstanțele sunt de regulă un bun indiciu al vocației sale. Dacă părinții noştri ne-au trimis la Oxford, dacă țara noastră ne îngăduie să rămânem aici, acestea sunt dovezi *prima facie* că viața pe care (noi, cel puțin) o putem duce spre slava Domnului în prezent este viața de erudiție. Prin „viață spre slava lui Dumnezeu" nu înțeleg, desigur, orice

* Matthew Arnold (1822–1888), poet şi critic englez (n. tr.).
** *Cf.* Coloseni 3:23 şi Efeseni 6:7 (n. tr.).

încercare de a face ca strădaniile noastre intelectuale să ducă la concluzii edificatoare. Ar însemna, în cuvintele lui Bacon, să oferim autorului adevărului jertfa necurată a unei minciuni.* Mă refer la căutarea cunoaşterii şi a frumosului, într-un sens, de dragul lor, dar într-un sens care nu exclude căutarea lor de dragul lui Dumnezeu. În mintea omului există un apetit pentru aceste lucruri, iar Dumnezeu nu face nici un apetit în zadar. Putem deci căuta cunoaşterea ca atare şi frumosul ca atare, cu încrederea fermă că, procedând astfel, fie înaintăm către viziunea lui Dumnezeu noi înşine, fie îi ajutăm pe alţii să facă aceasta. Smerenia, nu mai puţin decât apetitul, ne încurajează să ne concentrăm doar asupra cunoaşterii sau a frumosului, fără a ne preocupa de relevanţa lor finală pentru viziunea lui Dumnezeu. Acea relevanţă s-ar putea să nu fie menită pentru noi, ci pentru cei mai buni decât noi – pentru oameni care vin după şi care găsesc semnificaţia spirituală a ceea ce am urmărit în ascultare oarbă şi smerită faţă de vocaţia noastră. Acesta este argumentul teleologic conform căruia existenţa impulsului şi a facultăţii dovedeşte că ele trebuie să aibă o funcţie cuvenită în planul lui Dumnezeu – argumentul prin care Toma d'Aquino dovedeşte că sexualitatea ar fi existat chiar şi fără Cădere. Tăria argumentului, în ce priveşte cultura, este dovedită de experienţă. Viaţa intelectuală nu este singurul drum spre Dumnezeu, nici cel mai sigur, dar constituie un drum şi s-ar putea să fie dru-

* Francis Bacon (1561–1626), om de stat englez, filozof şi eseist. Pasajul provine din *The Advancement of Learning*, I, 2 (n. tr.).

mul care ne-a fost rânduit. Desigur, va fi aşa atâta vreme cât păstrăm impulsul pur şi dezinteresat. Aceasta este marea dificultate. După cum precizează autorul în *Theologia Germanica**, putem ajunge să iubim cunoaşterea – cunoaşterea noastră – mai mult decât lucrul cunoscut: să găsim încântare nu în exercitarea înzestrărilor noastre, ci în faptul că sunt ale noastre, sau chiar în reputația pe care ne-o aduc. Fiecare succes din viața cercetătorului sporeşte acest pericol. Dacă devine irezistibilă, cercetătorul trebuie să renunțe la activitatea cărturărească. Timpul pentru scoaterea ochiului drept a sosit.

Aceasta este, în esență, natura vieții de cărturărie aşa cum o văd eu. Dar ea are valori indirecte care sunt importante mai ales astăzi. Dacă întreaga lume ar fi creştină, poate n-ar conta dacă întreaga lume ar fi needucată. După cum stau lucrurile însă, în afara Bisericii va exista o viață culturală, indiferent dacă înăuntru ea există sau nu. A fi ignorant şi modest acum – a nu fi în stare să-i înfrunți pe inamici pe terenul lor – echivalează cu lepădarea armelor noastre şi cu trădarea fraților noştri needucați, care (exceptându-l pe Dumnezeu) ne au doar pe noi ca apărare împotriva atacurilor intelectuale ale păgânilor. Filozofia de calitate trebuie să existe, dacă nu dintr-un alt motiv, pentru că filozofia proastă trebuie să primească un răspuns. Intelectul limpede trebuie să lucreze nu doar

* Text mistic scris la mijlocul sec. al XIV-lea, cunoscut şi sub denumirea de *Theologia Deutsch*. Tratatul, al cărui autor este anonim, s-a bucurat de o mare prețuire din partea lui Martin Luther, care l-a şi publicat în 1516 (n. tr.).

împotriva intelectului lucid situat de cealaltă parte, ci şi împotriva misticismului tulbure care neagă intelectul în totalitate. Mai presus de orice, probabil, avem nevoie de o cunoaştere intimă a trecutului. Nu fiindcă trecutul are ceva magic, ci fiindcă nu putem studia viitorul şi totuşi avem nevoie de ceva pentru a măsura prezentul, pentru a ne reaminti că presupoziţiile elementare au fost destul de diferite în diverse perioade şi că o mare parte din ceea ce pare sigur celor needucaţi este doar o modă temporară. E puţin probabil ca un om care a trăit în multe locuri să se lase înşelat de erorile locale din satul său natal; cercetătorul a trăit în multe vremuri şi este, într-o anumită măsură, imun la avalanşa uriaşă de nerozii care se revarsă din presă şi de la microfoanele epocii sale.

Aşadar, pentru unii viaţa erudită este o datorie. Pentru moment s-ar părea că este şi datoria voastră. Sunt pe deplin conştient că s-ar putea să fie o discrepanţă aproape comică între chestiunile înalte pe care le-am menţionat şi sarcina imediată căreia v-aţi dedicat, precum legile foneticii anglo-saxone sau formulele chimice. Dar un şoc similar ne aşteaptă în fiecare vocaţie: un preot tânăr se regăseşte implicat în reprezentaţii ale corului şi un tânăr subaltern, în situaţia de a administra borcane de gem. Este bine că lucrurile se întâmplă aşa. Astfel sunt eliminaţi oamenii vanitoşi, înfumuraţi şi păstraţi cei smeriţi şi tenaci. Asupra unor asemenea dificultăţi nu trebuie să irosim nici un fel de compasiune. Dificultatea specifică pe care v-o impune războiul este însă o altă chestiune; aş vrea să reiterez ceea ce am spus, într-o formă sau alta, de

când am început: nu lăsați nervii și emoțiile să vă facă să considerați această năpastă mai nefirească decât este în realitate. Poate c-ar fi util să menționez cele trei exerciții mentale care ar putea servi ca mijloace de apărare contra celor trei inamici pe care războiul îi ridică împotriva cercetătorului.

Primul inamic este agitația: tendința de a fi preocupați mental și emoțional de război într-o vreme când intenționam să ne preocupăm de munca noastră. Cea mai bună apărare este recunoașterea faptului că, în această privință, ca în oricare alta, războiul n-a ridicat un nou dușman, ci doar a înăsprit unul mai vechi. Există întotdeauna o sumedenie de rivali ai activității noastre. Ne îndrăgostim sau ne certăm, căutăm slujbe sau ne temem că le vom pierde, ne îmbolnăvim și ne refacem, urmărim problemele publice. Dacă încuviințăm, vom aștepta mereu ca o anumită distragere sau alta să ia sfârșit înainte de a ne așeza efectiv la lucru. Singurii oameni care realizează mult sunt cei care își doresc cunoașterea atât de intens, încât o caută atunci când condițiile sunt încă neprielnice. Condițiile prielnice nu vin niciodată. Există, desigur, momente când presiunea încântării este atât de mare, încât doar un autocontrol supraomenesc i-ar putea rezista. Asemenea momente se ivesc atât în vreme de război, cât și pe timp de pace. Trebuie să facem tot ce ne stă în puteri.

Al doilea inamic este frustrarea: sentimentul că nu vom avea timp să isprăvim. Dacă vă spun că nimeni nu are timp să termine, că cea mai îndelungată viață omenească îl lasă pe om, în orice ramură de studiu, un începător, vă

va părea că spun ceva foarte academic şi teoretic. Aţi fi surprinşi dacă aţi şti ce iute începi să simţi scurtimea funiei; despre cât de multe lucruri, chiar la amiaza vieţii, nu trebuie să spui „Nu mai e timp pentru asta“, „E prea târziu acum“ şi „Nu mai e de mine“. Dar Natura însăşi vă interzice să aveţi parte de această experienţă. O atitudine mai creştină, care poate fi dobândită la orice vârstă, este aceea de a lăsa viitorul în mâinile lui Dumnezeu. Am putea face şi noi asta, căci Dumnezeu şi-l rezervă negreşit, fie că îl lăsăm în grija lui sau nu. Niciodată, în timp de pace sau de război, nu lăsaţi virtutea sau fericirea pe seama viitorului. O lucrare fericită realizează cel mai bine omul care îşi ia domol planurile de durată şi lucrează din clipă în clipă „ca pentru Domnul“. Suntem îndemnaţi să cerem numai pâinea *cea de toate zilele*. Prezentul este singurul moment în care orice îndatorire poate fi împlinită şi orice har poate fi primit.

Al treilea inamic este frica. Războiul ne ameninţă cu moarte şi cu durere. Nici un om – şi îndeosebi nici un creştin care îşi aminteşte de Ghetsimani – să nu încerce atingerea unei indiferenţe stoice faţă de aceste lucruri; dar ne putem păzi de iluziile imaginaţiei. Ne gândim la străzile Varşoviei* şi punem în contrast morţile suferite acolo cu abstracţia numită Viaţă. Dar problema, pentru oricare dintre noi, nu este de moarte sau de viaţă; e doar o problemă de moarte într-un fel sau altul – acum, de pe

* Predica lui Lewis a fost rostită la mai puţin de o lună după începutul celui de-al Doilea Război Mondial, care a însemnat invadarea Poloniei şi bombardarea pe scară largă a Varşoviei (n. tr.).

urma unui glonț de mitralieră, sau de pe urma unui cancer, patruzeci de ani mai târziu. Ce efect are războiul asupra morții? Cu siguranță nu o face mai frecventă: sută la sută dintre noi mor, și procentajul nu poate fi sporit. Cauzează câteva morți mai timpurii: dar nu prea cred că acesta este aspectul de care ne temem. Negreșit, când vine momentul, contează prea puțin câți ani avem în spate. Ne crește șansele de a avea o moarte dureroasă? Mă îndoiesc. Din câte îmi pot da seama, ceea ce numim moarte naturală este de regulă precedată de suferință; iar un câmp de bătălie este unul dintre foarte puținele locuri unde omul are perspectiva rezonabilă de a muri fără nici un fel de durere. Scade șansele noastre de a muri împăcați cu Dumnezeu? Nu cred asta. Dacă serviciul activ nu convinge un om să se pregătească pentru moarte, ce înlănțuire de circumstanțe o poate face? Și totuși, războiul schimbă ceva în privința morții. Ne silește să ne aducem aminte de ea. Singurul motiv pentru care cancerul la șaizeci sau paralizia la șaptezeci și cinci nu ne deranjează ține de faptul că le dăm uitării. Războiul face ca moartea să fie reală pentru noi: iar asta ar fi fost considerată una dintre binecuvântările lui de către cei mai mulți creștini din trecut. Ei socoteau că este bine pentru noi să fim permanent conștienți de caracterul nostru muritor. Sunt înclinat să cred că aveau dreptate. Toată viața animală din noi, toate proiectele de fericire centrate în această lume au fost mereu sortite unei zădărnicii finale. În timpuri obișnuite, numai un om înțelept își dă seama de asta. Acum, și cel mai netot dintre noi o știe. Vedem fără putință

de greşeală genul de univers în care am trăit toată vremea şi trebuie să ne împăcăm cu această idee. Dacă am avut speranţe neroade şi necreştine despre cultura umană, acum sunt spulberate. Dacă am crezut că instaurăm aici raiul pe pământ, dacă am căutat ceva ce preschimbă lumea actuală dintr-un loc al peregrinării într-o cetate stătătoare* care satisface sufletul omului, suntem deziluzionaţi, aproape prea târziu. Dar dacă am socotit că, pentru unele suflete şi unele momente, viaţa de studiu, oferită în smerenie lui Dumnezeu, a fost, în felul ei mărunt, una dintre căile rânduite către realitatea şi frumuseţea divine de care nădăjduim să ne bucurăm în viaţa de dincolo, putem gândi în continuare astfel.

* *Cf.* Evrei 13:14 (n. tr.).

Despre iertare

Rostim multe lucruri în biserică (şi în afara bisericii) fără să ne gândim la ce spunem. De pildă, spunem în Crez „cred în iertarea păcatelor". Am rostit vreme de mulți ani expresia înainte de a mă întreba care este noima ei în Crez. La prima vedere, nu prea s-ar cuveni să fie inclusă. „Dacă eşti creştin, mă gândeam, cu siguranță crezi în iertarea păcatelor. Se înțelege de la sine." Dar oamenii care au alcătuit Crezul au socotit, se pare, că aceasta este o parte a credinței noastre de care trebuie să ni se amintească ori de câte ori mergem la biserică. Şi am început să constat că, în ce mă priveşte, aveau dreptate. A crede în iertarea păcatelor nu este nici pe departe atât de uşor pe cât îmi imaginam. Credința reală în aceasta este genul de lucru care se pierde foarte uşor, dacă nu ne îngrijim de el.

Credem că Dumnezeu ne iartă păcatele; dar şi că nu va face asta decât dacă iertăm altor oameni păcatele făcute împotriva noastră. Nu există nici o îndoială cu privire la partea a doua a acestei afirmații. Se găseşte în rugăciunea Tatăl nostru; a fost rostită apăsat de Domnul nostru. Dacă nu ierți, nu vei fi iertat. Nici un aspect al învățăturii Sale nu este mai limpede; şi nu există excepții. Isus nu spune că trebuie să iertăm păcatele altor oameni în

cazul în care nu sunt prea groaznice, sau dacă există circumstanţe atenuante, sau altceva de felul acesta. Trebuie să le iertăm pe toate, oricât de resentimentar, de meschin sau de des sunt repetate. În caz contrar, nu ni se vor ierta nici nouă păcatele.

Mi se pare însă că adeseori greşim atât cu privire la iertarea de către Dumnezeu a păcatelor noastre, cât şi cu privire la iertarea pe care suntem chemaţi s-o oferim altora. Să ne oprim mai întâi la iertarea lui Dumnezeu. Descopăr că, atunci când consider că îi cer lui Dumnezeu să mă ierte, îi cer de fapt adesea (dacă nu mă supraveghez cu mare atenţie) să facă altceva, diferit. Îi cer nu să mă ierte, ci să mă scuze. Dar între a ierta şi a scuza există o diferenţă ca de la cer la pământ. Iertarea spune: „Da, ai făcut acest lucru, dar accept cererea de iertare şi nu-ţi voi purta pică, iar între noi totul va fi exact cum a fost înainte." A scuza înseamnă a spune: „Văd că a fost fără voia ta, n-a fost cu intenţie, n-a fost vina ta." Dacă un lucru n-a fost cu adevărat din vina cuiva, atunci nu este nimic de iertat. În acest sens, a ierta şi a scuza sunt aproape antonime. Desigur, în zeci de cazuri, fie între Dumnezeu şi om, fie între om şi semenul lui, s-ar putea să fie o combinaţie a celor două. O parte din ceea ce iniţial părea păcat se dovedeşte a nu fi vina nimănui şi este scuzat; partea care rămâne este iertată. Dacă aţi avea o scuză perfectă, n-aţi mai avea nevoie de iertare; dacă întreaga acţiune trebuie iertată, atunci a fost lipsită de orice scuză. Dar necazul este că ceea ce numim noi „a-i cere iertare lui Dumnezeu" constă foarte adesea în a-i cere lui Dumnezeu să ne accepte scuzele. Cădem în

această greşeală din cauza faptului că de regulă există anumite scuze, anumite „circumstanțe atenuante". Suntem atât de nerăbdători să i le punem în vedere lui Dumnezeu (şi nouă înşine), încât avem tendința de a uita lucrul cu adevărat important; mai exact, partea rămasă, partea pe care n-o acoperă scuzele, partea care este nescuzabilă, dar nu şi, slavă Domnului, de neiertat. Dacă uităm asta, vom merge mai departe închipuindu-ne că ne-am pocăit şi că am fost iertați, când în fapt n-am făcut decât să ne mulțumim cu propriile noastre scuze. Scuze care s-ar putea să fie foarte şubrede; prea lesne ne arătăm mulțumiți cu privire la noi înşine.

Există două remedii pentru acest pericol. Unul este să ne amintim că Dumnezeu cunoaşte toate scuzele reale mult mai bine decât le cunoaştem noi. Dacă există cu adevărat „circumstanțe atenuante", nu trebuie să ne temem că le va trece cu vederea. Adesea, ştie multe scuze la care noi nu ne-am fi gândit niciodată, de aceea sufletele smerite vor avea, după moarte, surpriza plăcută de a descoperi că, în anumite ocazii, au păcătuit mai puțin decât consideraseră. Dumnezeu va scuza partea care într-adevăr trebuie scuzată. Ceea ce trebuie să aducem înaintea lui este partea nescuzabilă, păcatul. Ne pierdem efectiv vremea vorbind despre aspectele care pot fi (socotim noi) scuzate. Când mergeți la doctor, îi arătați acea parte a corpului care vă doare – să zicem, o mână ruptă. Ar fi o adevărată pierdere de vreme să-i tot explicați că picioarele, ochii şi gâtul sunt în regulă. Ați greşi, dacă ați gândi aşa; şi, în orice caz, dacă sunt cu adevărat în regulă, doctorul va şti asta.

Al doilea remediu este să credem realmente şi cu adevărat în iertarea păcatelor. O mare parte a nerăbdării noastre de a invoca scuze vine din faptul că nu credem cu adevărat în ea; din gândul că Dumnezeu nu ne va mai lua la sine, decât dacă este convins că există vreun soi de cauză ce poate fi pledată în favoarea noastră. Dar aceasta n-ar fi nicidecum iertare. Adevărata iertare înseamnă să privim ţintă la păcat, păcatul care rămâne fără scuze, după ce au fost invocate toate circumstanţele atenuante, să-l vedem în toată oroarea, murdăria, josnicia şi răutatea lui, şi totuşi să fim pe deplin reconciliaţi cu omul care l-a făcut. Aceasta – şi numai aceasta – este iertare; şi aceasta o putem căpăta întotdeauna de la Dumnezeu, dacă o cerem.

Când vine vorba de iertarea pe care noi o acordăm altor oameni, situaţia este în parte aceeaşi şi în parte diferită. Este aceeaşi fiindcă nici în acest caz a ierta nu înseamnă a scuza. Mulţi oameni sunt de altă părere. Ei consideră că, dacă le ceri să ierte pe cineva care i-a înşelat sau i-a ameninţat, încerci să creezi impresia că în realitate n-a fost vorba despre vreo înşelăciune sau vreo ameninţare. Însă, dacă aşa ar sta lucrurile, n-ar mai fi nimic de iertat. Nu fac decât să repete: „Dacă îţi spun că respectivul a încălcat o promisiune cât se poate de solemnă!" Exact: tocmai de aceea trebuie să-l ierţi. (Asta nu înseamnă că trebuie cu necesitate să dai crezare următoarei sale promisiuni. Dar înseamnă că trebuie să te străduieşti din răsputeri să ucizi orice urmă de resentiment din sufletul tău – fiecare dorinţă de a-l umili, sau de a-l răni, sau de a te revanşa.) Diferenţa dintre această situaţie şi cea în care îi ceri iertare lui Dumnezeu constă în faptul că, în

cazul nostru, acceptăm scuzele prea uşor, iar în cazul altor oameni nu le acceptăm cu suficientă uşurinţă. Cât priveşte păcatele mele, s-ar putea pune rămăşag (dar nu e o certitudine) că scuzele nu sunt de fapt atât de bune pe cât consider; cât priveşte păcatele altor oameni faţă de mine, se poate pune rămăşag (dar nu e o certitudine) că scuzele sunt mai bune decât consider eu. Trebuie deci să începem prin a examina cu atenţie tot ce ar putea sugera că respectivul n-a fost atât de vinovat pe cât am socotit. Dar chiar şi dacă este complet vinovat, tot trebuie să-l iertăm; şi chiar dacă nouăzeci şi nouă la sută din vina sa aparentă poate fi explicată şi înlăturată prin scuze foarte bune, problema iertării începe cu procentul de vină care rămâne. A scuza ceea ce poate produce scuze bune nu este dragoste creştinească; este doar corectitudine. A fi creştin înseamnă a ierta ceea ce nu poate fi scuzat, fiindcă Dumnezeu ţi-a iertat ceea ce nu poate fi scuzat.

Aşa ceva este greu. Probabil nu este atât de dificil să ierţi o singură ofensă mare. Dar să ierţi provocările necontenite ale vieţii de zi cu zi – a continua să ierţi soacra despotică, soţul pus pe ameninţări, soţia cicălitoare, fiica egoistă, fiul duplicitar –, cum putem face asta? Putem s-o facem, socot eu, doar amintindu-ne unde ne situăm, dând greutate cuvintelor atunci când spunem în rugăciunea de fiecare seară: „Şi ne iartă nouă greşelile noastre, precum şi noi iertăm greşiţilor noştri.“ Nu ni se oferă iertare decât în aceşti termeni. A o refuza înseamnă a refuza mila lui Dumnezeu pentru noi. Nu există indicii despre excepţii, iar Dumnezeu este cât se poate de serios în ce spune.

Istoricism

„Cel care vrea să zboare fără aripi trebuie să zboare în visurile sale."

Coleridge*

Denumesc *istoricism* credința că oamenii, prin folosirea propriilor capacități naturale, pot descoperi înțelesul intrinsec al procesului istoric. Spun *prin folosirea propriilor capacități naturale* fiindcă nu-mi propun să mă ocup de omul care pretinde că are acces, prin revelație divină, la înțelesul întregii istorii sau al vreunui eveniment istoric particular. Prin istoricist înțeleg acel om care îmi cere să accept relatarea lui despre înțelesul intrinsec al istoriei pe temeiul erudiției și al geniului care îl caracterizează. Dacă mi-ar fi cerut să le accept pe temeiul că i-au fost arătate într-o viziune – ar fi fost cu totul altceva. Nu i-aș fi spus nimic. Nu e de competența mea să judec pretenția lui (însoțită de dovezi care țin de sfințenie și de miracole). Aceasta nu înseamnă că institui o distincție,

* Samuel Taylor Coleridge (1772–1834), poet romantic și filozof englez. Citatul provine din lucrarea *Aids to Reflection* (1825) (n. tr.).

pe care să o aplic eu însumi, între scriitori inspirați și scriitori neinspirați. Distincția nu este între cei care au inspirație și cei lipsiți de ea, ci între cei care pretind că o au și cei care nu pretind așa ceva. Cei din prima categorie nu mă preocupă deocamdată.

Spun *înțeles intrinsec* fiindcă nu-i socotesc istoriciști pe cei care găsesc istoriei un „înțeles“ oarecare. Astfel, găsirea unor legături cauzale între anumite evenimente istorice este, în terminologia mea, activitatea unui istoric, nu a unui istoricist. Un istoric, fără să devină istoricist, ar putea, negreșit, să deducă evenimente necunoscute din cele cunoscute. Ar putea chiar să deducă evenimente viitoare din cele trecute; prezicerea poate fi o nerozie, dar nu este istoricism. Istoricul ar putea să „interpreteze“ trecutul în sensul reconstituirii lui imaginare, făcându-ne să simțim (atât cât e posibil) cum era și ce „însemna“ să fii un iobag din secolul al XII-lea sau un *eques** roman. Toate aceste activități se potrivesc misiunii istoricului fiindcă în ele atât concluziile, cât și premisele sunt istorice. Marca istoricistului, pe de altă parte, este că încearcă să extragă, pe baza unor premise istorice, concluzii care sunt mai mult decât istorice; concluzii metafizice, teologice sau (dacă e să inventăm un cuvânt) ateo-logice. Istoricul și istoricistul pot spune amândoi că ceva „trebuie“ să se fi întâmplat. Dar „trebuie“ în gura unui istoric autentic se referă doar la o *ratio cognoscendi*: deoarece s-a produs evenimentul A, el „trebuie“ să fi fost precedat de B; dacă

* Cavaler (n. red.).

William Bastardul* a sosit în Anglia, el „trebuie" să fi traversat marea. „Trebuie" în gura unui istoricist poate avea un înțeles destul de diferit. S-ar putea să însemne că evenimentele s-au desfăşurat grație unei necesități ultime, transcendente, aflate la temelia lucrurilor.

Când Carlyle vorbea de istorie ca despre o „carte de revelații"**, era istoricist. Când Novalis numea istoria „o veste bună"***, era istoricist. Când Hegel vedea în istorie manifestarea de sine progresivă a spiritului absolut, era istoricist. Când o femeie din sat spune că atacul de paralizie al socrului ei ticălos este „o judecată asupra lui", este istoricistă. Evoluționismul, când încetează să fie o simplă teoremă în biologie şi devine un principiu de interpretare a întregului proces istoric, este o formă de istoricism. Poemul *Hyperion* al lui Keats reprezintă epopeea istoricismului, iar cuvintele lui Oceanus:

E legea veşniciei ca întâiul
în frumusețe s-aibă şi puterea****

constituie unul dintre cele mai superbe exemple posibile de istoricism.

* William Cuceritorul (n. tr.).

** Thomas Carlyle (1795–1881), istoric şi eseist britanic. Referire la textul său filozofic şi cu valențe autobiografice *Sartor Resartus*, II, 8 (n. tr.).

*** „Die ganze Geschichte ist Evangelium", în Novalis, *Schriften*, vol. 3, Berlin, 1946, p. 192 (n. tr.).

**** John Keats (1795–1821), *Hyperion: A Fragment* (1820), II, 228–229. Versiunea în limba română de Aurel Covaci, în vol. John Keats, *The Poems. Versuri*, Editura Pandora-M, Târgovişte, 2000, p. 151 (n. tr.).

Ideea centrală a acestui articol este că istoricismul reprezintă o iluzie şi că, în cel mai bun caz, istoriciştii îşi pierd vremea. Nădăjduiesc că între timp va fi devenit limpede că remarcile mele critice la adresa istoriciştilor nu îi vizează deloc pe istorici. Strict vorbind, nu este imposibil ca un istoricist şi un istoric să se regăsească în aceeaşi persoană. Dar cele două personaje se suprapun doar arareori. De obicei teologii, filozofii şi politicienii sunt cei care devin istoricişti.

Istoricismul există pe multe niveluri. Forma lui cea mai de rând este una pe care deja am menționat-o: concepția potrivit căreia calamitățile noastre (sau, mai adesea, calamitățile vecinilor noştri) sunt „judecăți"; ceea ce, în contextul de față, înseamnă condamnări sau pedepse divine. Acest gen de istoricism încearcă uneori să găsească sprijin apelând la autoritatea Vechiului Testament. Unii oameni vorbesc ca şi când nota distinctivă a profeților evrei era tocmai interpretarea istoriei în felul acesta. La adresa unei asemenea concepții am două răspunsuri. Mai întâi, Scripturile mi se prezintă drept o carte care susține că are inspirație divină. Nu am de gând să intru în dispute cu profeții. Dar dacă un ins crede că, deoarece Dumnezeu a găsit cu cale să reveleze unor aleşi anumite calamități drept „judecăți", este şi el îndreptățit să generalizeze şi să interpreteze toate calamitățile în acest fel, îndrăznesc să afirm că avem de-a face cu un *non sequitur*. Afară, desigur, de cazul în care insul respectiv pretinde că este profet; şi atunci trebuie să supun pretenția sa unor judecători mai competenți. În al doilea

rând, trebuie să subliniem că o astfel de interpretare a istoriei nu a fost caracteristica religiei ebraice antice, nu este aspectul care o diferenţiază şi o face valoroasă într-un mod unic. Dimpotrivă, tocmai acesta este aspectul pe care îl are în comun cu păgânismul popular. A atribui o calamitate zeilor ofensaţi şi a căuta şi pedepsi pe făptaş este cel mai natural lucru din lume, şi, prin urmare, constituie o metodă răspândită în întreaga lume. Exemple ca plaga din *Iliada* (Cartea I) şi plaga din deschiderea piesei *Oedipus Tyrannus* ne vin imediat în minte. Lucrul distinctiv, particularitatea preţioasă a Scripturilor este seria de replici divine pe care le primeşte acest tip de istoricism naiv şi spontan, în tot cursul istoriei iudaice, în Cartea lui Iov, în Slujitorul care suferă (Isaia 53), în răspunsurile Domnului cu privire la dezastrul de la Siloam (Luca 13:4) şi la omul născut orb (Ioan 9:13). Dacă acest gen de istoricism supravieţuieşte, o face în ciuda creştinismului. Iar într-o formă vagă supravieţuieşte cu siguranţă. Unii istorici care, în general, merită acest titlu ajung să scrie de parcă nimic pe lume n-ar fi eşuat sau n-ar fi izbândit fără să o fi meritat. Trebuie să ne păzim de implicaţiile emoţionale ale unei expresii precum „judecata istoriei". Ne-ar putea ademeni să comitem cea mai vulgară dintre toate erorile vulgare: să adorăm idolatru, sub numele de „zeiţa Istoria", pe cea pe care epoci mai bărbătoase au luat-o cu asalt – deşucheata Fortuna. Aşa ceva ne-ar coborî sub nivelul creştin sau chiar sub cel mai înalt nivel păgân. Până şi vikingii şi stoicii stăteau mai bine la acest capitol.

Dar anumite tipuri de istoricism, mai subtile şi mai cultivate, pretind acum şi ele că perspectiva lor este în armonie cu creştinismul. După cum remarca recent părintele Paul Henry, în prelegerea sa „Deneke", ținută la Oxford*, a devenit un loc comun afirmația că gândirea iudaică şi cea creştină se deosebesc de gândirea păgână şi de cea panteistă tocmai prin semnificația pe care o atribuie istoriei. Pentru panteist, se afirmă, conținutul timpului este pur şi simplu o iluzie; istoria este un vis, iar mântuirea înseamnă trezire. Pentru greci, ni se spune, istoria era doar curgere sau, în cel mai bun caz, ceva ciclic: semnificația trebuia căutată nu în Devenire, ci în Ființă. Pentru creştinism, pe de altă parte, istoria este o relatare cu o intrigă bine definită, axată pe Creație, pe Cădere, pe Răscumpărare şi pe Judecată. Este, într-adevăr, revelația divină *par excellence*, revelația care include toate celelalte revelații.

Nu neg că istoria, într-un anumit sens, trebuie să fie toate acestea pentru un creştin. În ce sens, voi explica mai târziu. Pentru moment, afirm doar atât: contrastul trasat îndeobşte între gândirea iudaică şi cea creştină, pe de o parte, şi gândirea păgână şi cea panteistă, pe de altă parte, este în bună măsură iluzoriu. Fără îndoială, în lumea modernă istoricismul are un strămoş panteist în Hegel şi o odraslă materialistă în marxişti. Până acum s-a dovedit

* Paul Henry, S.J., profesor la Institutul Catolic din Paris, a ținut prelegerea „Philip Maurice Deneke" la Lady Margaret Hall, Oxford, în 1950. Versiunea în engleză a prelegerii, „The Christian Philosophy of History", a fost publicată în revista *Theological Studies*, anul 13, nr. 3, 1952, pp. 419–432 (n. tr.).

a fi o armă mai puternică în mâinile vrăjmaşilor noştri, decât în ale noastre. Dacă istoricismul creştin trebuie să fie recomandat ca o armă apologetică, atunci s-ar cuveni să fie recomandat pe principiul *fas est et ab hoste doceri** decât pe temeiul vreunei pretinse afinităţi inerente. Iar dacă analizăm trecutul vom descoperi următorul aspect: contrastul funcţionează bine între greci şi creştini, dar nu la fel de bine între creştini şi alte soiuri de păgâni. Zeii scandinavi, de pildă, spre deosebire de cei homerici, sunt înrădăcinaţi într-un proces istoric. Trăind în umbra *Ragnarök*-ului**, sunt preocupaţi de timp. Aproape că l-am putea numi pe Odin zeul anxietăţii: în această privinţă, Wotan cel din Wagner este în mod uimitor fidel originalului eddaic. În teologia scandinavă istoria cosmică nu este nici ciclu, nici curgere; este un epos tragic, ireversibil, care mărşăluieşte către moarte în pas cadenţat, însoţit de semne prevestitoare şi de profeţii. Chiar şi dacă facem abstracţie de păgânismul scandinav, pe temei că este posibil să fi fost influenţat de creştinism, ce vom face cu romanii? Este destul de limpede că nu priveau istoria cu indiferenţă sau cu interesul eminamente ştiinţific ori anecdotic al grecilor. Par să fi fost un neam de istoricişti. Am arătat altundeva că întreaga creaţie epică romană de dinainte de Virgiliu a fost probabil cronică metrică[1]; şi subiectul era

* „Este îngăduit să fii învăţat chiar şi de un vrăjmaş“ – Ovidiu, *Metamorfoze*, IV, 428 (n. tr.).

** În mitologia scandinavă, *Ragnarök* reprezintă echivalentul termenului german *Götterdämmerung*, „amurgul zeilor“ (n. tr.).

1. Vezi „Virgil and the Subject of Secondary Epic“, în *A Preface to Paradise Lost*, Oxford, 1942, pp. 32 *sqq*.

mereu acelaşi – devenirea Romei. În esenţă, Virgiliu n-a făcut decât să dea acestei teme perene o nouă unitate prin structura sa simbolică. *Eneida* expune – e drept, în formă mitică – tocmai o lectură a istoriei, o încercare de a arăta ceea ce urmăreau să producă *fata Iovis**. Totul este legat nu de Eneas ca erou individual, ci de Eneas ca strămoş al Romei. Acest aspect şi aproape numai acesta face ca tot ce urmează să capete sens: evadarea sa din Troia, povestea de iubire cu Dido, coborârea în Hades şi biruinţa asupra lui Turnus. *Tantae molis erat***: toată istoria este pentru Virgiliu o imensă naştere. Din această sursă păgână, un anumit tip de istoricism coboară şi la Dante. Istoricismul din *De Monarchia*, deşi integrat, în mod abil şi, desigur, sincer, în cadrul iudaic şi în cel creştin, este în mare măsură roman şi virgilian. Sf. Augustin poate fi considerat pe bună dreptate un istoricist creştin. Dar nu se mai pomeneşte întotdeauna că a devenit istoricist pentru a combate istoricismul păgân. *De Civitate* răspunde celor care puneau dezastrele Romei pe seama mâniei zeilor abandonaţi. Nu vreau să sugerez prin asta că misiunea nu avea afinităţi cu Sf. Augustin sau că propriul lui istoricism este un simplu *argumentum ad hominem*. Dar cu siguranţă este absurd să considerăm în cazul lui ca fiind ceva specific creştin acceptarea unui teren ales, de fapt, de inamic.

* „Hotărârile lui Jupiter"– *Eneida*, IV, 614 (n. tr.).

** „Cu câtă trudă / [S-a ctitorit romana seminţie]" – Virgiliu, *Eneida*, I, 33, trad. rom. de G.I. Tohăneanu, Editura Antib, Timişoara, 1994, p. 35 (n. tr.).

Legătura strânsă pe care o sesizează unii între creştinism şi istoricism îmi pare deci în bună măsură o iluzie. Nu există argumente *prima facie* în favoarea ei, dacă pornim de la astfel de temeiuri. Avem libertatea de a o examina din perspectiva meritelor reale.

Ceea ce pare adevărat în poziţia istoricistului, pornind de la premise creştine, este următorul fapt. Deoarece toate lucrurile par să se întâmple fie prin voia divină, fie cel puţin prin îngăduinţă divină, rezultă că tot conţinutul timpului trebuie să fie în esenţa lui o revelaţie a înţelepciunii, a dreptăţii şi a milei lui Dumnezeu. În această direcţie putem merge la fel de mult precum Carlyle, Novalis sau altcineva. Istoria este, în acel sens, o perpetuă Veste Bună, o poveste scrisă de degetul lui Dumnezeu. Dacă, printr-o minune, tot conţinutul timpului ar fi desfăşurat înaintea mea, dacă, printr-o alta, aş fi în stare să cuprind cu mintea acea infinitate de evenimente şi dacă, printr-o a treia, Dumnezeu ar binevoi să comenteze asupra ei astfel încât s-o înţeleg, atunci, desigur, aş putea face ceea ce susţine istoricistul că face. Aş putea citi înţelesul şi aş identifica un tipar. E drept; iar dacă ar fi să cadă cerul, am prinde cu toţii ciocârlii. Întrebarea nu este ce s-ar putea face în condiţii care nu sunt niciodată asigurate *in via*, şi nici (dacă îmi aduc bine aminte) promise *in patria**, ci ceea ce poate fi realizat acum în condiţii reale. Nu neg că istoria este o poveste scrisă de degetul lui

* În latină: *in via... in patria* – „pe calea către... în tărâmul de origine". Distincţie făcută de Toma d'Aquino (1225–1274) între situaţia oamenilor, care sunt *in via* (pe calea către), şi cea a sfinţilor, care sunt *in patria* (în tărâmul de origine, în cetatea lui Dumnezeu) (n. tr.).

Dumnezeu. Dar oare avem textul? (O discuție despre inspirația Bibliei ar fi o treabă anostă, în condițiile în care nimeni n-ar fi văzut vreodată un exemplar din ea pe fața pământului.)

Trebuie să ne reamintim că termenul *istorie* are câteva sensuri. Ar putea însemna conținutul total al timpului: trecut, prezent şi viitor. Ar putea însemna doar conținutul trecutului, mai exact conținutul integral al trecutului, trecutul aşa cum a fost cu adevărat, cu abundența lui de bogății. În al treilea rând, ar putea însemna doar acea parte din trecut care poate fi descoperită cu ajutorul dovezilor ce s-au păstrat. În al patrulea rând, ar putea însemna acea parte care a fost descoperită efectiv de istoricii care lucrează, cum s-ar spune, „la fața locului“, istoricii deschizători de drumuri, necunoscuți de public, care fac descoperirile propriu-zise. În al cincilea rând, ar putea însemna porțiunile şi versiunile materialului descoperit astfel, după ce a fost prelucrat de marii scriitori istorici. (Acesta este probabil cel mai popular sens: *istorie* înseamnă de regulă ceea ce citeşti atunci când te îndeletniceşti cu Gibbon, cu Mommsen* sau cu decanul de la Trinity[1].) În al şaselea rând, ar putea însemna imaginea compozită, vagă asupra trecutului, din mintea omului educat obişnuit.

* Edward Gibbon (1737–1794), istoric englez; a scris *The Decline and Fall of the Roman Empire*. Theodor Mommsen (1817–1903), istoric german, laureat al Premiului Nobel pentru literatură (1902), autor al lucrării *Die Römische Geschichte* (n. tr.).

1. George Macaulay Trevelyan (1876–1962) [istoric englez, decan la Trinity College, Cambridge (1940–1951); a scris *History of England* (1926), *English Social History* (1944); n. tr.].

Când oamenii spun că „istoria“ este o revelaţie, sau că are un înţeles, în care dintre cele şase sensuri folosesc cuvântul *istorie*? Mă tem că, de fapt, au foarte des în vedere istoria în cel de-al şaselea sens; caz în care discursul lor despre revelaţie sau despre înţeles este fără îndoială implauzibil în grad maxim. Căci „istoria“ în cel de-al şaselea sens este ţinutul umbrelor, tărâmul unor fantasme precum Omul Primitiv, Renaşterea sau grecii-şi-romanii-antici. Nu este deloc surprinzător că aceia care o contemplă prea mult ajung să vadă tipare. Vedem imagini în flăcări. Cu cât obiectul este mai puţin definit, cu atât incită mai mult facultăţile noastre mitopoetice sau „esemplastice“*. Când o priveşti cu ochiul liber, Luna are un chip; când foloseşti un telescop, chipul dispare. În acelaşi fel, înţelesurile sau tiparele identificabile în „istorie“ (sensul şase) dispar atunci când ne aplecăm asupra „istoriei“ în oricare dintre sensurile mai înalte. Pentru fiecare dintre noi, tiparele sunt cele mai clare în perioadele pe care le-am studiat cel mai puţin. Dintre cei care au studiat diferitele sensuri ale termenului *istorie*, nimeni nu ar putea continua să creadă că istoria (în al şaselea sens) este o veste bună sau o revelaţie. Perspectiva largă nu rămâne fără efect.

Pe de altă parte, admitem că istoria (în primul sens) este o poveste scrisă de degetul lui Dumnezeu. Din nefericire, nu avem acces la ea. Prin urmare, pretenţia isto-

* În original: *esemplastic*, termen creat de Coleridge, pentru care „puterea esemplastică“ diferă în mod subtil de „imaginaţie“. Vezi lucrarea sa *Biographia Literaria*, X şi XIII (n. tr.).

ricistului practicant va rezista sau va cădea în funcție de capacitatea sa de a dovedi că istoria într-unul dintre sensurile intermediare – primul fiind inaccesibil, iar al şaselea, inutil scopului său – este suficient de aproape de istorie în primul sens, încât să aibă parte de aceleaşi calități revelatoare.

Ajungem, aşadar, la istorie în al doilea sens: conținutul total al trecutului aşa cum a fost în toată bogăția lui. Ea l-ar salva pe istoricist, dacă am putea crede în mod rezonabil două lucruri: mai întâi, că teribila omitere a viitorului nu ascunde tâlcul sau înțelesul povestirii şi, în al doilea rând, că noi chiar avem acces deplin la istoria (sensul doi) de până în momentul prezent. Dar putem crede vreunul din cele două aspecte?

Negreşit, ar fi un noroc extraordinar dacă totalitatea timpului de până în momentul în care scrie istoricistul s-ar întâmpla să conțină tot ce-i este de trebuință pentru a desluşi semnificația întregii istorii. Călătorim cu spatele la motor. Nu ştim la ce etapă a călătoriei am ajuns. Suntem în Actul I sau în Actul V? Bolile noastre prezente sunt cele ale copilăriei sau ale senilității? Dacă am şti că istoria este ciclică, ne-am putea hazarda să ghicim înțelesul ei pornind de la fragmentul pe care l-am văzut. Dar ni s-a spus că istoriciştii sunt tocmai oamenii care nu cred că istoria este una ciclică. Pentru ei este o poveste veritabilă, cu un început, o parte de mijloc şi un sfârşit. Numai că o poveste e genul de lucru ce nu poate fi înțeles până nu l-ai auzit în întregime. Sau, dacă există poveşti (poveşti nereuşite) ale căror capitole ulterioare nu adaugă

nimic esenţial semnificaţiei lor, şi, deci, a căror semnificaţie se regăseşte în ceva mai mic decât întregul, nu poţi spune dacă o anumită poveste aparţine acelei categorii până când n-ai citit-o cel puţin o dată integral. Apoi, la a doua lectură, poţi face abstracţie de umplutura din capitolele finale. Acum obişnuiesc să omit ultima carte din *Război şi pace*. Dar noi n-am citit încă istoria până la capăt. S-ar putea să nu conţină nici o umplutură. Dacă este o poveste scrisă de degetul lui Dumnezeu, probabil nu conţine. În acest caz, cum putem crede că deja am prins „ideea"? Fără îndoială, sunt lucruri cu privire la această poveste pe care le putem spune chiar acum. Putem spune că este o poveste captivantă, sau una încărcată, sau o poveste cu personaje comice. Singurul lucru pe care nu trebuie să-l spunem este ce înseamnă ea sau care este tiparul ei în ansamblu.

Dar chiar dacă ar fi posibil – ceea ce eu neg – să vedem semnificaţia întregului pornind de la un text trunchiat, rămâne să ne întrebăm dacă avem respectivul text trunchiat. Posedăm, până în clipa de faţă, conţinutul timpului aşa cum a fost în toată bogăţia lui? În mod cert, nu. Trecutul, prin definiţie, exclude prezentul. Ceea ce încerc să subliniez este atât de adesea dat la o parte de exprimarea senină „Bineînţeles că nu ştim *totul*", încât uneori renunţ la încercarea de a-i mai face pe oameni să conştientizeze acest fapt. Problema nu este că nu putem şti totul: problema este (cel puţin în privinţa cantităţii) că nu ştim mai nimic. Fiecare dintre noi descoperă că, în propria viaţă, fiecare clipă este complet plină. Este bom-

bardat în fiecare secundă de senzații, de emoții, de gânduri, de care nu se poate ocupa, din cauza multitudinii lor, şi pe care trebuie să le ignore în proporție de nouă zecimi. O singură secundă de timp trăit conține mai mult decât poate fi aşternut în scris. Fiecare secundă din trecut a fost astfel pentru fiecare om care a trăit vreodată. Trecutul (pornesc de la premisa favorabilă istoricistului că trebuie să luăm în considerare doar trecutul omenesc), în realitatea lui, a fost o cascadă tunătoare, cu miliarde şi miliarde de astfel de momente; oricare moment este prea complex pentru a putea fi cuprins în întregime, iar totalul depăşeşte orice închipuire. De departe, cea mai mare parte a acestei realități luxuriante se sustrage conştienței umane aproape din clipa în care s-a produs. În această clipă, nimeni dintre noi n-ar putea să facă o descriere completă a vieții sale din ultimele douăzeci şi patru de ore. Deja am dat-o uitării; chiar dacă ne-am aminti-o, n-am avea răgazul necesar. Noi momente ne asaltează. Cu fiecare ticăit al ceasului, în fiecare parte locuită a lumii, o bogăție şi o varietate inimaginabile de „istorie" se prăvălesc de pe marginea lumii în uitare completă. Cele mai multe experiențe din „trecutul aşa cum a fost cu adevărat"* au fost instantaneu uitate de subiectul însuşi. Din micul procentaj pe care şi-l aminteşte (niciodată cu acuratețe

* Referire la faimosul principiu al istoricului german Leopold von Ranke (1795–1886), *wie es eigentlich gewesen*, conform căruia misiunea istoricului este nu să judece realitatea, ci doar să arate cum s-a petrecut (*bloß zu zeigen, wie es eigentlich gewesen*) (n. tr.).

desăvârşită), un şi mai mic procentaj a ajuns să fie comunicat prietenilor apropiaţi; iar din acesta, un şi mai mic procentaj a fost aşternut în scris; din fracţiunea aşternută în scris, doar o altă fracţiune a intrat în posteritate. *Ad nos vix tenuis famae perlabitur aura.** Odată ce am ajuns să conştientizăm ce înseamnă „trecutul aşa cum a fost cu adevărat", trebuie să admitem fără rezerve că cea mai mare parte a istoriei – aproape întreaga istorie – (în al doilea sens) este şi va rămâne complet necunoscută pentru noi. Şi dacă *per impossibile* întregul ar fi cunoscut, ar fi peste putinţă de gestionat. Pentru a cunoaşte cuprinsul unui minut din viaţa lui Napoleon ar fi nevoie de un întreg minut din propria ta viaţă. N-ai putea ţine pasul cu aşa ceva.

Dacă aceste reflecţii destul de evidente nu-l tulbură pe istoricist este pentru că el are un răspuns. „Desigur, ne va spune, recunosc că nu ştim şi nu putem şti (şi, de fapt, nu vrem să ştim) toată cantitatea de fleacuri care au umplut trecutul şi care umplu prezentul; fiecare sărut şi încruntare, fiecare scărpinat şi strănut, fiecare sughiţ şi acces de tuse. Dar cunoaştem faptele importante." Iată o remarcă foarte sănătoasă, dacă vine din partea unui istoric; nu sunt foarte convins că va funcţiona şi în cazul istoricistului. Observaţi că suntem deja departe de istorie în primul sens – povestea completă, scrisă de degetul lui

* „Căci pân' la noi, abia o adiere, / [Din tot ce-a fost], mai lunecă, subţire" – Virgil, *Eneida*, VII, 646, trad. rom. de G.I. Tohăneanu, Editura Antib, Timişoara, 1994, pp. 362–363 (n. tr.).

Dumnezeu. Mai întâi, a trebuit să abandonăm părțile acelei relatări aflate în viitor. Acum se pare că nu avem nici măcar textele acelor părți pe care le numim „trecute". Avem doar selecții; selecții care, din perspectiva cantității, sunt, față de textul original, cam ce este un cuvânt față de toate cărțile de la British Museum. Ni se cere să credem că, din selecții la această scară, oamenii (fără a fi inspirați în mod miraculos) pot ajunge la înțelesul, la planul sau la intenția originalului. Aşa ceva este credibil doar dacă se poate dovedi că selecțiile compensează prin calitate lipsa la nivel de cantitate. Calitatea cu siguranță va trebui să fie cât se poate de bună, dacă se doreşte această compensare.

„Părțile importante ale trecutului supraviețuiesc." Dacă un istoric spune asta (nu sunt convins că cei mai mulți ar face-o), prin „importanță" el înțelege relevanța acelor părți pentru cercetarea pe care a ales-o. Astfel, dacă este istoric al economiei, pentru el sunt importante faptele economice; dacă este istoric militar, faptele militare. De altfel, nu s-ar fi angajat în cercetarea sa, dacă n-ar fi avut motive să creadă că există dovezi relevante. Pentru el, faptele „importante" supraviețuiesc fiindcă angajamentul său s-a bazat pe probabilitatea că faptele considerate importante trebuie consemnate. Uneori descoperă că s-a înşelat. Se declară învins şi pune o nouă problemă. Toate acestea sunt clare. Dar istoricistul se află într-o postură diferită. Când spune „faptele importante supraviețuiesc", prin „important" înțelege numaidecât (dacă vorbeşte la obiect) ceea ce revelează înțelesul intrinsec al

istoriei. Pentru un istoricist hegelian, părţile importante ale trecutului sunt cu necesitate cele în care Spiritul Absolut se manifestă pe sine progresiv; pentru un istoricist creştin, cele care revelează scopurile lui Dumnezeu.

Constat că această premisă creează două dificultăţi. Prima este de ordin logic. Dacă istoria este ceea ce spune istoricistul – manifestarea de sine a Spiritului, povestea scrisă de degetul lui Dumnezeu, revelaţia care include toate celelalte revelaţii –, atunci cu siguranţă trebuie să se îndrepte spre istoria propriu-zisă, pentru ca aceasta să-l înveţe ceea ce este important. Dar cum ştie dinainte ce fel de evenimente sunt, într-un grad mai mare decât altele, manifestările de sine ale Spiritului? Şi, dacă nu ştie acel lucru, de unde are siguranţa că tocmai evenimentele de acel tip sfârşesc (foarte convenabil!) prin a fi aşternute în scris?

A doua dificultate este evidentă, dacă ne gândim o clipă la procesul prin care un fapt din trecut intră, sau nu, în posteritate. Ceramica preistorică se păstrează fiindcă vasele de lut sunt uşor de spart, dar greu de pulverizat; poezia preistorică s-a pierdut deoarece cuvintele, înainte de apariţia scrisului, au fost înaripate. Putem oare deduce în mod rezonabil fie că n-a existat poezie, fie că, după standardul istoricistului, era mai puţin importantă decât ceramica? S-a descoperit vreo lege conform căreia manuscrisele importante supravieţuiesc, şi cele neimportante pier? Vi s-a întâmplat vreodată să goliţi un sertar (să spunem, atunci când trebuie să inventariaţi şi să împărţiţi bunurile din casa tatălui dvs.) fără să vă miraţi că s-au păstrat documente banale şi au dispărut cele pe care

toată lumea le-ar fi considerat vrednice de păstrare? Cred că istoricul adevărat va admite că vestigiile trecutului cu care lucrează seamănă mai mult cu un sertar vechi decât cu o epitomă inteligentă a unei lucrări mai ample. Majoritatea lucrurilor care se păstrează sau pier se păstrează sau pier din întâmplare: adică, urmare a unor cauze care n-au nimic de-a face cu interesele istoricului sau ale istoricistului. Fără îndoială, ar fi posibil ca Dumnezeu să rânduiască aceste întâmplări, în aşa fel încât ceea ce supravieţuieşte să fie întotdeauna ceea ce-i trebuie istoricistului. Dar nu văd vreo dovadă că ar fi făcut astfel; nu-mi amintesc nici o promisiune în această privinţă.

Sursele „literare", cum le numesc istoricii, consemnează fără îndoială ceea ce autorii lor au considerat important dintr-un anume motiv. Dar acest aspect nu ne ajută, exceptând cazul în care standardele lor privind lucrurile importante sunt aceleaşi cu ale lui Dumnezeu. Aşa ceva pare improbabil. Standardele lor nu se potrivesc nici între ele, nici cu ale noastre. Deseori ne spun ceea ce nu ne interesează în mod deosebit şi omit ceea ce socotim esenţial. Adesea este lesne de văzut motivul. Standardele lor pot fi explicate prin situaţia lor istorică. La fel, fără îndoială, pot fi şi ale noastre. Standardele de importanţă istorică sunt ele însele înrădăcinate în istorie. În acest caz, după ce standard putem judeca dacă cele „importante" în sensul hegelian extrem au supravieţuit? Avem, în afara credinţei noastre creştine, vreo siguranţă că evenimentele istorice pe care le considerăm cruciale coincid cu cele care ar fi considerate cruciale dacă Dumnezeu

ne-ar arăta întregul text şi ar binevoi să comenteze? De ce ar trebui Genghis-Han să fie mai important decât răbdarea sau disperarea unora dintre victimele sale? Nu s-ar putea ca persoanele pe care le considerăm figuri semnificative – mari cercetători, soldaţi şi oameni de stat – să-şi dovedească principala importanţă prin faptul că prilejuiesc anumite stări în sufletele unor indivizi de care n-am auzit niciodată? Desigur, nu sugerez prin asta că cei pe care îi numim măreţi nu sunt ei înşişi suflete nemuritoare pentru care a murit Hristos, ci că, în intriga istoriei ca întreg, s-ar putea să fie personaje minore. N-ar fi de mirare dacă noi, cei care n-am urmărit toată piesa şi care am auzit doar mici fragmente din scenele deja jucate, am considera în mod eronat un figurant îmbrăcat elegant ca fiind unul dintre protagonişti.

Când dispunem de o asemenea selecţie restrânsă şi aleatorie a evenimentelor din ansamblul trecutului, mi se pare o pierdere de vreme să facem pe istoriciştii. Filozofia istoriei este o disciplină pentru care noi, muritorii, nu avem informaţiile necesare. Însă încercarea nu este întotdeauna o simplă risipă de timp: s-ar putea să fie direct vătămătoare. Îl încurajează pe un Mussolini să spună că „istoria l-a luat de beregată“, când de fapt cea care l-a luat de beregată a fost numai dorinţa. Tot soiul de nerozii despre rase superioare sau despre dialectică imanentă ar putea fi folosite pentru a întări braţul, respectiv a uşura conştiinţa cruzimii şi a lăcomiei. Şi ce şarlatan sau trădător nu şi-ar seduce aderenţii sau n-ar intimida opoziţia invocând certitudinea că uneltirea lui este inevitabilă,

necesară şi în armonie cu direcţia către care lumea deja se îndreaptă?

Când am încercat să ofer explicaţii pe marginea acestui subiect în cadrul unor conversaţii, am fost uneori întâmpinat cu replica: „Fiindcă istoricii nu ştiu totul, le interziceţi oare să încerce să înţeleagă ceea ce ştiu?" Numai că întrebarea pierde din vedere esenţialul. Am explicat deja în ce sens trebuie istoricii să încerce să înţeleagă trecutul. Un istoric poate deduce evenimente necunoscute din cele cunoscute, poate reconstitui, poate (dacă insistă) să prezică. De fapt, poate să-mi spună tot ce-i convine despre istorie, cu excepţia înţelesului ei metaistoric. Motivul este, cu siguranţă, cât se poate de limpede. Există cercetări în care dovezile puţine merită folosite. Este posibil să nu ajungem la certitudine, dar putem ajunge la probabilitate, iar o jumătate de pâine este mai bună decât nimic. Sunt însă cercetări în care puţinătatea dovezilor echivalează cu nonexistenţa lor. În cazul unei anecdote amuzante, dacă ai auzit toate cuvintele cu excepţia ultimelor şase, care conţin poanta, eşti, ca judecător al meritelor ei comice, în poziţia omului care nu a auzit nimic. Istoricul pare să fie angajat într-o cercetare de primul tip; istoricistul, într-o cercetare din a doua categorie. Dar să apelăm la o analogie mai apropiată.

Să presupunem că a existat cândva o piesă de teatru grec din care se mai păstrează fragmente, în total şase versuri. Acestea au supravieţuit, desigur, în lucrările unor gramaticieni care le-au citat pentru a ilustra forme flexionare atipice. Au supravieţuit fiindcă cineva le-a considerat

importante dintr-un anumit motiv, nu fiindcă erau importante în economia piesei. Dacă vreuna dintre ele prezenta importanță dramatică, avem de-a face cu un accident norocos, fără a ști ceva în acest sens. Nu-l condamn pe clasicist dacă produce un simplu text alcătuit din fragmente, după cum nu-l condamn nici pe istoric fiindcă este un simplu analist. Cercetătorul poate să rectifice fragmentele denaturate şi să desprindă din ele concluziile posibile privind istoria limbii, a metrului şi a religiei greceşti. Dar să nu înceapă să vorbească despre semnificația piesei ca operă dramatică. Pentru atingerea acestui scop, dovezile de care dispune sunt practic nule.

Exemplul textului fragmentar ar putea fi folosit în alt mod. Să presupunem că ne confruntăm cu un manuscris ciuntit, din care pot fi citite doar câteva pasaje. Părțile descifrabile pot constitui dovezi acceptabile cu privire la acele trăsături care probabil sunt distribuite constant şi omogen în întreg; de pildă, ortografia şi forma literelor. Pe baza unor astfel de dovezi, un paleograf ar putea, fără a fi excesiv de îndrăzneț, să se hazardeze în a ghici caracterul şi naționalitatea scribului. Un critic literar ar avea şanse mai mici să ghicească în mod corect intenția întregului text. Asta fiindcă paleograful se ocupă de ceea ce este ciclic sau recurent, iar criticul literar, de ceva unic, cu o evoluție unică. Este posibil, deşi improbabil, ca toate paginile incomplete, pătate sau lipsă să fi fost scrise de un alt scrib; dacă n-au fost, este foarte improbabil ca el să-şi fi schimbat obiceiurile de grafie în toate pasajele pe care nu le

putem verifica. Dar nu există nimic în lume care să împiedice ca versul (de la finalul paginii)

Erimian cel mai ales între ai săi fârtați

să fi fost urmat pe pagina următoare, care acum lipsește, de ceva precum

Părea. Căci lesnicios înșală arătarea.

Răspundem astfel la o posibilă întrebare care poate apărea: canonul meu conform căruia premisele istorice trebuie să conducă doar la concluzii istorice presupune corolarul că premisele științifice trebuie să conducă doar la concluzii științifice? Dacă numim speculațiile lui Whitehead, ale lui Jeans sau ale lui Eddington* „scientism“ (prin comparație cu „știință“), oare îl condamn pe scientist la fel de mult ca pe istoricist? Sunt înclinat, atât cât pot vedea drumul în prezent, să răspund „Nu“. Omul de știință și istoricul sunt asemenea paleografului și criticului literar din parabola mea. Omul de știință studiază acele elemente din realitate care se repetă. Istoricul studiază unicul. Ambii au un manuscris deficitar, dar deficiențele lui nu îi afectează pe amândoi în egală măsură. Un specimen de forță gravitațională sau un specimen de grafie, atât cât putem observa, este la fel de bun ca oricare altul. Dar un eveniment istoric sau un vers al unei poezii diferă de oricare altul și mai diferă, în contextul respectiv, de ceea ce ar însemna într-un alt context, iar din toate aceste diferențe rezultă caracterul unic al

* James Hopwood Jeans (1877–1946) și Arthur Stanley Eddington (1882–1944), fizicieni britanici (n. tr.).

întregului. Iată de ce, în opinia mea, omul de ştiinţă care devine scientist se află într-o poziţie mai puternică decât istoricul care devine istoricist. S-ar putea, din ceea ce ştim despre universul fizic, să nu fie foarte înţelept să tragem concluzia că „Dumnezeu este matematician"; mi se pare însă mai înţelept decât să tragem concluzii despre „judecăţile" Sale pornind de la istorie pur şi simplu. *Caveas disputare de occultis Dei judiciis**, spune autorul cărţii *De Imitatione*. Ne sfătuieşte chiar ce antidoturi să folosim *quando haec suggerit inimicus***.

Se va înţelege, nădăjduiesc, că nu contest în vreun fel accesul la revelaţia lui Dumnezeu în istorie. Asupra unor mari evenimente (cele întrupate în crezuri) avem ceea ce cred că reprezintă comentariul divin care arată limpede mult din semnificaţia care ne este necesară sau pe care o putem asimila. Asupra altor evenimente, dintre care multe oricum ne sunt necunoscute, nu avem un astfel de comentariu. Important este să ne reamintim că avem cu toţii un anumit acces limitat, dar direct, la istorie în sensul unu. Ni se îngăduie – de fapt, suntem siliţi – să o citim rând cu rând, iar fiecare rând poartă eticheta *Acum*. Nu mă refer, desigur, la ceea ce îndeobşte se cheamă „istorie contemporană", adică la conţinutul ziarelor. Aceasta s-ar putea să fie cea mai fantasmatică dintre toate istoriile, o poveste scrisă nu de mâna lui Dumnezeu, ci de ministerele

* „Fereşte-te să-ţi dai cu părerea despre judecăţile tainice ale lui Dumnezeu" – Thomas à Kempis, *De Imitatione Christi*, III, 58 (n. tr.).

** „Când vrăjmaşul sugerează aceasta" – *ibid.*, III, 58 (n. tr.).

de externe, demagogi şi reporteri. Mă refer la istoria reală sau primară, care ne întâlneşte pe fiecare dintre noi clipă de clipă în propria noastră experiență. Este un text foarte limitat, dar reprezintă versiunea necenzurată, needitată, pură, venită direct din mâna autorului. Credem că aceia care caută vor găsi comentarii suficiente prin care să o înțeleagă, în măsura în care au nevoie; şi că, prin urmare, Dumnezeu este în fiecare clipă „revelat în istorie", adică în ceea ce MacDonald numea „prezentul sfânt"*. Unde altundeva poate fi întâlnit Eternul, dacă nu în prezent? Dacă atac istoricismul, n-o fac fiindcă intenționez să impietez în vreun fel asupra istoriei primare, adevărata revelație care izvorăşte de la Dumnezeu în fiecare experiență. Îl atac mai degrabă fiindcă respect această istorie originală reală prea mult pentru a privi detaşat cum onorurile care i se cuvin ajung să fie risipite peste acele fragmente, copii de fragmente, copii ale unor copii de fragmente, sau reminiscențe plutitoare ale unor copii ale unor copii care, din nefericire, sunt confundate cu ea sub numele general de *istorie*.

* În lucrarea *The Seaboard Parish*, I, 3. *Cf.* C.S. Lewis (ed.), *George MacDonald: An Anthology*, §§ 74 şi 78 (n. tr.).

Ultima noapte a lumii

Există multe motive pentru care creştinul modern sau chiar teologul modern ar putea şovăi să dea învățăturii despre A Doua Venire a lui Hristos importanța pe care i-au dat-o de regulă înaintaşii noştri. Totuşi, consider că e cu neputință să păstrăm într-o formă recognoscibilă credința noastră în Dumnezeirea lui Hristos şi în adevărul revelației creştine, abandonând sau neglijând cu îndărătnicie făgăduința, ba chiar amenințarea Întoarcerii. „El va veni din nou să judece viii şi morții", spune Crezul Apostolilor. „Acest Isus, au spus îngerii în Fapte, va veni în acelaşi fel cum l-ați văzut mergând la cer."* „De acum, a spus Domnul însuşi (cu acele cuvinte care au atras răstignirea), veți vedea pe Fiul Omului... venind pe norii cerului."** Dacă acest element nu este parte integrantă a credinței date sfinților o dată pentru totdeauna***, nu ştiu ce este. În paginile următoare voi încerca să răspund câtorva gânduri care i-ar putea împiedica pe oamenii moderni să aibă o credință fermă în Întoarcerea sau A Doua Venire a Mântuitorului, ori să-i acorde atenția cuvenită. Nu am pretenția de a vorbi

* Faptele Apostolilor 1:11 (n. tr.).
** Matei 26:64 (n. tr.).
*** *Cf.* Iuda 3 (n. tr.).

ca expert în vreunul dintre studiile implicate aici; nu fac decât să dau glas reflecțiilor care au apărut în mintea mea şi pe care le-am socotit (poate în mod eronat) utile. Le supun pe toate îndreptării venite din partea unor capete mai luminate.

Temeiurile pentru stânjeneala modernă cu privire la această doctrină se împart în două categorii, una teoretică şi una practică. Voi face referire mai întâi la aspectele teoretice.

Mulți se jenează de această doctrină fiindcă reacționează (foarte just, în opinia mea) împotriva unei şcoli de gândire asociate cu ilustrul nume al dr. Albert Schweitzer*. Potrivit acestei şcoli, esența mesajului lui Hristos a fost învățătura despre întoarcerea sa şi sfârşitul lumii – ceea ce teologii numesc „apocaliptismul“ său. Toate celelalte doctrine ale sale ar deriva din ea; învățătura lui morală presupunea în toate privințele un sfârşit iminent al lumii. Dusă până la extrem, această concepție, după cum spunea Chesterton, dacă nu greşesc, înseamnă să vedem în Hristos doar ceva mai mult decât un William Miller** timpuriu, care a creat o „spaimă“ locală. Nu afirm că

* Albert Schweitzer (1875–1965), teolog, medic şi muzician german. Potrivit lui Schweitzer, Isus s-a considerat Mesia ales de Dumnezeu pentru a inaugura vremea sfârşitului, dar a murit pe cruce deziluzionat şi deznădăjduit că aşteptările lui escatologice nu s-au adeverit (n. tr.).

** William Miller (1782–1849), predicator baptist devenit fondator al mişcării „millerite“. Miller a calculat în mai multe rânduri ziua revenirii lui Isus, ultima dată propusă fiind 22 octombrie 1844. Neîmplinirea predicției i-a făcut pe mulți dintre adepți să părăsească mişcarea (n. tr.).

dr. Schweitzer a dus concepţia până la această concluzie: dar unii au considerat că gândirea lui ne invită în acea direcţie. Prin urmare, de teama respectivei extreme, apare tendinţa de a atenua ceea ce şcoala lui Schweitzer a accentuat în mod excesiv.

În ce mă priveşte, detest reacţiile şi le privesc cu neîncredere nu doar în domeniul religiei, ci în oricare alt domeniu. Neîndoielnic, Luther avea dreptate când compara omenirea cu un beţiv care, după ce a căzut de pe cal înspre dreapta, data viitoare cade înspre stânga. Sunt convins că aceia care consideră că mesajul lui Isus se reduce la apocaliptismul său se înşală. Însă un lucru nu dispare – nici nu este discreditat – fiindcă cineva a vorbit despre el în mod exagerat. Rămâne exact acolo unde era. Singura diferenţă este că, dacă a fost exagerat recent, trebuie să avem acum mare grijă să nu-l trecem cu vederea; căci aceasta este partea înspre care probabil va cădea beţivul.

Însăşi denumirea de „apocaliptism" plasează prezicerile Domnului nostru privind A Doua Venire într-o categorie din care mai fac parte şi alte specimene: *Apocalipsa lui Baruh*, *Cartea lui Enoh* sau *Înălţarea lui Isaia*. Creştinii sunt departe de a acorda acestor texte statutul de Sfântă Scriptură, iar pentru gusturile cele mai moderne genul pare plictisitor şi prea puţin edificator. De aici şi sentimentul că prezicerile Domnului, fiind „în mare cam acelaşi lucru", sunt discreditate. Acuzaţia împotriva lor poate lua o formă dură sau una blândă. În gura unui ateu, forma dură ar suna după cum urmează: „Vezi că, în definitiv, acest Isus al vostru mult lăudat era de fapt un

ţicnit sau un şarlatan, ca toţi ceilalţi scriitori de apocalipse!“ Forma blândă, folosită cel mai probabil de un modernist, ar suna astfel: „Fiecare mare om este în parte tributar epocii lui şi în parte atemporal. Elementul care contează în opera lui este întotdeauna ceea ce transcende epoca, nu ceea ce are în comun cu alţi o mie de contemporani daţi uitării. Îl apreciem pe Shakespeare pentru splendoarea limbii create şi pentru cunoaşterea sufletului omenesc, care erau ale sale; nu pentru credinţa lui în vrăjitoare ori în dreptul divin al regilor, sau pentru că nu făcea baie zilnic. La fel şi cu Isus. Credinţa lui într-un sfârşit rapid şi catastrofic al istoriei îi aparţine nu în calitate de mare învăţător, ci în calitate de ţăran palestinian din primul secol. Era una dintre limitările sale inevitabile, de care putem face abstracţie. Trebuie să ne concentrăm pe ceea ce îl deosebea de alţi ţărani din Palestina primului secol, pe învăţătura sa morală şi socială.“

Ca argument împotriva realităţii celei de-a Doua Veniri, acest raţionament pare să pună căruţa înaintea boilor. Când ne propunem să ignorăm în învăţătura unui mare om acele doctrine pe care le are în comun cu gândirea epocii sale, dăm impresia a fi presupus că gândirea din epoca sa era eronată. Când alegem să cumpănim serios acele doctrine care „transcend“ gândirea epocii sale şi sunt „atemporale“, presupunem că gândirea epocii *noastre* este corectă: căci, desigur, prin gândurile care transcend epoca acelui mare om înţelegem de fapt gândurile care sunt în acord cu ale noastre. Astfel, preţuiesc zugrăvirea de către Shakespeare a transformării bătrânului

Lear mai mult decât concepţiile sale despre dreptul divin al regilor, fiindcă sunt de acord cu Shakespeare că un om poate fi purificat atunci când suferă asemenea lui Lear, dar nu cred că regii (sau alţi cârmuitori) au dreptul divin de a conduce în sensul menţionat. Când concepţiile unui mare om nu ni se par eronate, nu le preţuim mai puţin fiindcă au fost comune şi contemporanilor lui. Dispreţul lui Shakespeare faţă de trădare şi binecuvântarea de către Hristos a săracilor n-au fost străine gândirii din epocile lor; dar nimeni nu-şi propune să-i discrediteze din această pricină. Nimeni nu respinge apocaliptismul lui Hristos, sub motiv că apocaliptismul era comun în Palestina primului secol, decât dacă a hotărât deja că gândirea specifică Palestinei din primul secol era eronată în acea privinţă. Dar a hotărî în felul acesta înseamnă a pune căruţa înaintea boilor; întrebarea este dacă aşteptarea unui sfârşit catastrofic, rânduit în mod divin, a universului actual este adevărată sau falsă.

Dacă avem mintea deschisă în această privinţă, întreaga problemă se schimbă. Dacă un astfel de sfârşit va avea realmente loc, şi dacă (precum se vede) iudeii fuseseră pregătiţi de religia lor să-l aştepte, atunci este foarte firesc că au produs literatură apocaliptică. Din această perspectivă, faptul că Domnul a exprimat idei similare celorlalte documente apocaliptice nu se datorează în mod necesar pretinsului său servilism faţă de erorile epocii sale, ci ar fi exploatarea divină a unui element sănătos din iudaismul contemporan; ba încă, putem presupune, timpul şi locul în care a găsit de cuviinţă să se întrupeze

vor fi fost alese fiindcă, atunci şi acolo, exista acel element care, prin providenţa lui eternă, fusese cultivat tocmai în acest scop. Căci dacă începem prin a accepta doctrina Întrupării, negreşit se cade să ne gândim de două ori înainte de a sugera existenţa unor circumstanţe din cultura Palestinei primului secol care să fi împiedicat sau perturbat învăţătura sa. Ne putem închipui oare că scena vieţii pământeşti a lui Dumnezeu a fost aleasă la întâmplare? Că o altă scenă ar fi servit mai bine?

Urmează însă obiecţii şi mai dure. „Orice aţi spune – ni se va răspunde –, credinţele apocaliptice ale primilor creştini s-au dovedit false. Este clar din Noul Testament că toţi aşteptau A Doua Venire în timpul vieţii lor. Şi, ceea ce e mai rău, aveau un motiv, care se dovedeşte foarte stânjenitor. Stăpânul lor le spusese asta. Era părtaş la această amăgire, fiindcă de fapt o crease. Le spusese textual: «Nu va trece neamul acesta până nu se vor împlini toate aceste lucruri.» Dar a dat greş. E limpede că nu ştia mai multe despre sfârşitul lumii decât oricine altcineva."

Fără-ndoială, avem de-a face cu cel mai stânjenitor verset din Biblie. Şi totuşi, cât de sâcâitor că, la nici paisprezece cuvinte distanţă, vine afirmaţia: „Cât despre ziua aceea sau ceasul acela, nu ştie nimeni, nici îngerii din ceruri, nici Fiul, ci numai Tatăl." Etalarea erorii şi mărturisirea ignoranţei se însoţesc. Fireşte, n-avem nici un motiv să ne îndoim că aşa au ieşit vorbele din gura lui Isus însuşi şi că nu i-au fost atribuite de cel care consemna. Dacă respectivul n-ar fi fost cu desăvârşire onest, n-ar fi consemnat niciodată mărturisirea ignoranţei; n-ar

fi avut alt motiv de a proceda astfel decât dorinţa de a spune tot adevărul.

Şi copiştii de mai târziu, dacă n-ar fi fost în egală măsură oneşti, n-ar fi păstrat nicidecum predicţia (aparent) greşită despre „acest neam" după ce trecerea timpului ar fi dovedit greşeala (aparentă). Acest pasaj (Marcu 13:30–32) şi strigătul „Pentru ce m-ai părăsit?" (Marcu 15:34) sunt cele mai puternice dovezi că Noul Testament este demn de încredere ca document istoric. Evangheliştii au primele mari caracteristici ale martorilor oneşti: susţin fapte care, la prima vedere, sunt în detrimentul principalei lor afirmaţii.

Prin urmare, faptele sunt următoarele: Isus s-a declarat (într-un anume sens) neştiutor şi, în acelaşi context, a arătat că aşa şi este. Credinţa în Întrupare, credinţa că Isus este Dumnezeu, face dificilă înţelegerea modului în care putea Isus să fie neştiutor; dar certifică totodată că, dacă a spus că poate fi neştiutor, atunci chiar putea fi. Căci un Dumnezeu care poate fi ignorant este mai puţin deconcertant decât un Dumnezeu care pretinde asta în mod fals. Răspunsul teologilor este că Dumnezeu-Omul era omniscient ca Dumnezeu, însă neştiutor ca Om. Acest răspuns, fără îndoială, este adevărat, deşi nu poate fi imaginat. După cum nu poate fi imaginată lipsa conştienţei lui Hristos în somn sau amurgul raţiunii în copilărie; cu atât mai puţin viaţa sa organică în pântecele maicii sale. Însă ştiinţele fizice, nu mai puţin decât teologia, ne invită să credem multe lucruri care nu pot fi imaginate.

O generaţie care a acceptat curbarea spaţiului n-ar trebui să se poticnească de imposibilitatea imaginării conştienţei Dumnezeului întrupat. În acea conştienţă, temporalul şi atemporalul erau unite. Consider că putem accepta misterul în acea privinţă, cu condiţia să nu-l înăsprim prin tendinţa noastră de a reprezenta viaţa atemporală a lui Dumnezeu ca fiind, pur şi simplu, un alt fel de timp. Facem această eroare ori de câte ori întrebăm cum putea Hristos fi *în acelaşi timp* neştiutor şi omniscient, sau cum putea fi Dumnezeul care nu doarme şi nu dormitează*, *în timp ce* dormea. Cuvintele cursive ascund încercarea de a stabili o relaţie temporală între viaţa lui atemporală ca Dumnezeu şi zilele, lunile şi anii vieţii sale ca Om. Şi, desigur, o asemenea relaţie nu există. Întruparea nu este un episod din viaţa lui Dumnezeu: Mielul este junghiat – şi implicit născut, ajuns la maturitate şi înviat – din veşnicie.** Asumarea umanităţii de către natura lui Dumnezeu, cu ignoranţa şi cu limitările ei, nu este un eveniment temporal, deşi umanitatea asumată a fost, ca şi a noastră, un lucru viu şi supus morţii în timp. Iar dacă limitarea, şi deci ignoranţa, a fost asumată, se cuvine să ne aşteptăm ca ignoranţa să se manifeste la un moment dat. Ar fi cam greu, chiar respingător, în ce mă priveşte, să credem că Isus n-a pus niciodată o întrebare veritabilă, adică o întrebare la care

* *Cf.* Psalmi 121:4 (în King James Version) sau 120:4 în Bibliile ortodoxe româneşti (n. tr.).

** *Cf.* Apocalipsa 13:8 (n. tr.).

nu ştia răspunsul. Asta ar face ca umanitatea lui să fie atât de diferită de a noastră, încât cu greu şi-ar merita numele. Îmi vine mai uşor să cred că, atunci când a spus: „Cine s-a atins de mine?“ (Luca 8:45), a vrut cu adevărat să ştie.

Dificultăţile pe care le-am discutat până acum sunt, într-o anumită măsură, aspecte marginale. Ele tind mai degrabă să întărească o necredinţă bazată deja pe alte temeiuri, decât să creeze necredinţă prin puterea lor. Ajungem acum la ceva mult mai important şi, adesea, mai puţin conştientizat. Învăţătura despre A Doua Venire este profund discordantă faţă de întregul caracter evolutiv sau progresiv al gândirii moderne. Am fost învăţaţi să ne gândim la lume ca la ceva care se îndreaptă treptat către perfecţiune, ceva care „progresează“ sau „evoluează“. Apocaliptismul creştin nu oferă o asemenea speranţă. Nici măcar nu prevesteşte (ceea ce ar fi mai tolerabil pentru obiceiurile noastre de gândire) o decădere treptată. Prevesteşte un sfârşit brusc, violent, impus din afară; un stingător îndreptat spre lumânare, o cărămidă aruncată peste gramofon, o cortină care cade peste piesa pusă în scenă: „Stop!“

Acestei obiecţii adânc înrădăcinate îi pot răspunde doar că, în opinia mea, concepţia modernă despre Progres sau Evoluţie (aşa cum apare în gândirea populară) este pur şi simplu un mit, nesusţinut de absolut nici o dovadă.

Spun „evoluţie aşa cum apare în gândirea populară“; interesul meu nu este să combat darwinismul ca teoremă în biologie. S-ar putea ca respectiva teoremă să prezinte

neajunsuri, dar nu asta mă preocupă aici. S-ar putea să existe semne că biologii deja iau în considerare o retragere de pe poziția darwinistă, dar nu pretind că sunt judecător al acestor semne. S-ar putea afirma chiar că ceea ce a explicat Darwin de fapt n-a fost originea, ci eliminarea speciilor, dar nu intenționez să continui această linie de argumentație. Strict pentru scopul acestui articol, pornesc de la premisa că biologia darwinistă este corectă. Ceea ce vreau să scot în evidență este transferul nelegitim de la teorema darwinistă din biologie la mitul modern al evoluției, al dezvoltării sau al progresului în general.

Primul lucru care trebuie remarcat este că mitul a apărut înaintea teoremei, înaintea oricăror dovezi. Există două opere de artă reprezentative pentru ideea de univers în care, printr-o necesitate inerentă, „superiorul" întotdeauna depăşeşte „inferiorul". Una este *Hyperion*, de Keats, iar cealaltă este *Inelul Nibelungilor*, de Wagner. Ambele sunt anterioare *Originii speciilor.* Nu veți găsi o expresie mai limpede a ideii de progres sau dezvoltare decât cuvintele lui Oceanus:

> E legea veşniciei ca întâiul
> în frumusețe s-aibă şi puterea.

Şi e imposibilă găsirea unui asentiment mai pătimaş la ea decât acele cuvinte în care Wagner îşi descrie tetralogia.

> Prin urmare, progresul întregului poem [îi scrie lui Röckel în 1854] arată necesitatea recunoaşterii şi supunerii față de schimbarea, diversitatea, multiplicitatea şi noutatea eternă a Realului. Wotan se ridică pe înălțimile tragice ale dorinței care urmăreşte propria cădere. Asta

> este tot ce trebuie să învăţăm din istoria Omului: să voim necesarul şi să ne dorim să-l facem să aibă loc. Opera creativă pe care o realizează în final această supremă voinţă care renunţă la sine este omul neînfricat şi mereu iubitor, Siegfried.[1]

Ideea că acest mit (atât de puternic în toată gândirea modernă) este un rezultat al biologiei darwiniste s-ar dovedi astfel lipsită de temei istoric. Dimpotrivă, forţa de atracţie a darwinismului a fost că a dat unui mit preexistent confirmările ştiinţifice de care avea nevoie. Dacă dovezile despre evoluţie n-ar fi apărut, ar fi trebuit inventate. Adevăratele surse ale mitului sunt în parte politice. Mitul proiectează pe ecranul cosmic sentimente generate de perioada revoluţionară.

În al doilea rând, se cuvine să remarcăm că darwinismul nu oferă nici un sprijin credinţei că selecţia naturală,

1. *Der Fortgang des ganzen Gedichtes zeigt demnach die Notwendigkeit, den Wechsel, die Mannigfaltigkeit, die Vielheit, die ewige Neuheit der Wirklichkeit und des Lebens anzuerkennen und ihr zu weichen. Wotan schwingt sich bis zu der tragischen Höhe, seinen Untergang zu wollen. Dies ist alles, was wir aus der Geschichte der Menschheit zu lernen haben: das Notwendige zu wollen und selbst zu vollbringen. Das Schöpfungswerk dieses höchsten, selbst vernichtenden Willens ist der endlich gewonnene furchtlose, stets liebende Mensch; Siegfried.*

Cercetări mai temeinice ale originii acestui mit puternic ne-ar duce la idealiştii germani şi de acolo (cum am auzit sugerându-se), prin Böhme, la alchimie. Este oare întreaga concepţie dialectică despre istorie o posibilă proiecţie gigantică a vechiului vis că putem face aur?

lucrând cu variații întâmplătoare, are tendința generală de a produce îmbunătățiri. Iluzia că asta s-ar fi întâmplat vine din faptul că ne-am concentrat atenția asupra câtorva specii care (printr-un standard arbitrar impus probabil de noi) s-au schimbat în mai bine. Astfel, calul s-a îmbunătățit în sensul că *protohippos* ne-ar fi mai puțin util decât descendentul său modern. Antropoidul s-a îmbunătățit în sensul că acum a devenit noi înșine. Dar o mulțime de schimbări produse de evoluție nu sunt îmbunătățiri după nici un standard, oricum l-am concepe. În luptă, oamenii își salvează viața avansând sau bătând în retragere, după caz. Astfel, în lupta pentru supraviețuire, speciile se salvează sporindu-și sau diminuându-și puterile după caz. Nu există o lege generală a progresului în istoria de tip biologic.

Şi, în al treilea rând, chiar dacă ar exista, nu rezultă de aici – după cum se şi vede limpede – că există vreo lege a progresului în istoria etică, socială şi culturală. Nimeni, dintre cei care analizează istoria lumii fără vreo preconcepție în favoarea progresului, n-ar putea găsi în ea un vector de creştere constantă. Se înregistrează adesea progres într-un anumit domeniu, pentru o perioadă limitată. O şcoală de ceramică sau de pictură, un efort moral într-o anumită direcție, o realizare de ordin practic, precum introducerea canalizării sau construcția de nave, se pot îmbunătăți continuu un număr de ani. Dacă acest proces ar putea fi răspândit în toate domeniile vieții şi ar continua indefinit, ar exista „Progres“ de felul celui în care credeau părinții noştri. Dar asta nu se întâmplă.

Fie este întrerupt (de o invazie barbară sau de infiltrarea chiar mai puțin rezistibilă a industrializării moderne), fie, mai misterios, se degradează. Ideea care elimină A Doua Venire din mințile noastre, ideea de lume care se coace lent pentru a ajunge la desăvârşire, este un mit, nu o generalizare provenită din experiență. Şi este un mit care ne distrage de la adevăratele noastre datorii şi de la adevăratul nostru interes. Este încercarea noastră de a ghici intriga unei drame în care noi suntem personajele. Dar cum pot personajele unei piese să ghicească intriga? Nu suntem autorul, nu suntem producătorul, nu suntem nici măcar spectatori. Suntem pe scenă. A juca bine scenele în care apărem ne priveşte în mai mare măsură decât a emite supoziții despre scenele care urmează.

În *Regele Lear* (III, 7), întâlnim un om care e atât de puțin important ca personaj, încât Shakespeare nici măcar nu i-a dat un nume: este pur şi simplu „Primul servitor". Toate personajele din jurul lui – Regan, Cornwall şi Edmund – au planuri splendide pe termen lung. Par să ştie cum se va sfârşi povestea, dar de fapt greşesc. Servitorul nu întreține astfel de reverii deşarte. Nu are habar cum se va sfârşi piesa. Dar înțelege scena prezentă. Vede că se petrece o grozăvie (orbirea bătrânului Gloucester). Nu acceptă aşa ceva. Îndată, scoate sabia şi o îndreaptă spre pieptul stăpânului său; şi-atunci Regan îl înjunghie mortal pe la spate. Acesta este rolul lui: în total, opt versuri. Dar, dacă ar fi fost viață reală, şi nu o piesă, acesta este rolul care s-ar fi cuvenit jucat.

Doctrina despre A Doua Venire ne învață că nu ştim şi nu putem şti când se va sfârşi piesa de teatru a lumii. Cortina ar putea să cadă în orice clipă: să zicem, înainte de a isprăvi cititorul lectura acestui paragraf. Pentru unii oameni, aşa ceva pare frustrant la modul insuportabil. Atât de multe lucruri ar fi întrerupte. Poate că urma să vă căsătoriți luna viitoare, poate că urma să obțineți o mărire de salariu săptămâna viitoare; e posibil să vă fi găsit pe punctul de a face o mare descoperire ştiințifică; e posibil să fi pregătit mari reforme sociale şi politice. Cu siguranță un Dumnezeu bun şi înțelept n-ar fi atât de puțin rezonabil, încât să curme brusc toate astea! Dintre toate momentele posibile, în nici un caz *acum*!

Gândim astfel deoarece continuăm să credem că ştim piesa. Dar nu ştim piesa. Nu ştim nici măcar dacă ne găsim în Actul I sau în Actul V. Nu ştim cine sunt protagoniştii şi cine sunt figuranții. Autorul ştie. Publicul, dacă există un public (dacă îngerii şi arhanghelii şi toată mulțimea cerului umplu fosa şi stalurile), s-ar putea să aibă un indiciu. Dar noi, care nu vedem piesa din afară, care nu întâlnim alte personaje cu excepția acelei minorități aflate în aceleaşi scene cu noi, complet ignoranți cu privire la viitor şi foarte slab informați cu privire la trecut, nu putem spune în ce moment ar trebui să vină sfârşitul. Că va veni în clipa cuvenită, de asta putem să fim siguri; dar e pierdere de vreme să încercăm să ghicim când va fi. Putem fi siguri că are un înțeles, dar nu-l putem vedea. Când se încheie, ni se va putea spune. Este de aşteptat ca Autorul să aibă ceva de spus fiecăruia dintre noi despre

rolul pe care l-a jucat fiecare dintre noi. A-l juca bine contează infinit mai mult.

Aşadar, doctrina celei de-a Doua Veniri nu trebuie respinsă pe motiv că intră în conflict cu mitologia noastră modernă favorită. Tocmai din acest motiv trebuie să fie preţuită mai mult şi transformată mai des în subiect de meditaţie. Este doctoria de care are nevoie în mod special condiţia noastră.

Cu aceasta mă întorc la domeniul practic. Este realmente dificil să acordăm acestei doctrine locul pe care se cuvine să-l aibă în viaţa noastră creştină fără ca, în acelaşi timp, să ne expunem unui anumit risc. Frica de riscul respectiv îi împiedică probabil pe mulţi învăţători care acceptă doctrina să spună foarte multe despre ea.

Trebuie să recunoaştem neîntârziat că, în trecut, doctrina aceasta i-a condus pe creştini la foarte mari neghiobii. După toate aparenţele, mulţi oameni nu pot crede în acest mare eveniment fără a încerca să ghicească data lui sau chiar fără să accepte ca sigură data propusă de orice impostor sau isteric. Pentru aşternerea în scris a istoriei tuturor acestor preziceri discreditate ar fi nevoie de o întreagă carte, una cât se poate de tristă, sordidă şi tragicomică. O astfel de prezicere circula pe vremea când a scris Sf. Pavel a doua sa epistolă către tesaloniceni. Cineva le spusese că „Ziua“ ar fi sosit deja*. Se pare că zvonul avea rezultatul pe care astfel de preziceri îl au de obicei: oamenii trândăveau şi se ţineau de nimicuri. Una

* 2 Tesaloniceni 2:2 (n. tr.).

dintre prezicerile cele mai faimoase i-a aparținut sărmanului William Miller, în 1843. Miller (care trebuie să fi fost un fanatic onest) a datat precis anul, ziua şi chiar minutul celei de-a Doua Veniri. O cometă nimerită la țanc a întărit sminteala. Mii de oameni l-au aşteptat pe Domnul la miezul nopții, pe 21 martie, şi apoi s-au întors acasă, pentru un mic dejun târziu, pe ziua de 22, în zeflemelele unui bețiv.

În mod cert, nimeni nu doreşte să spună ceva care să redeştepte o astfel de isterie în masă. Nu trebuie să le vorbim vreodată oamenilor simpli şi alarmişti despre „Ziua Revenirii" fără a accentua în repetate rânduri că prezicerea ei este complet imposibilă. Trebuie să încercăm să le arătăm că acea imposibilitate este o parte esențială a doctrinei. Dacă nu crezi cuvintele Domnului nostru, de ce mai crezi în întoarcerea Sa? Şi dacă le crezi, nu trebuie oare să renunți, pentru totdeauna, la orice speranță de a data întoarcerea Lui? Învățătura Lui despre acest subiect a constat în mod clar din trei afirmații: (1) Că se va întoarce negreşit; (2) Că nu putem afla momentul întoarcerii; (3) Că, prin urmare, trebuie să fim mereu gata pentru el.

Luați aminte la *prin urmare*. Tocmai fiindcă nu putem prevedea momentul, trebuie să fim gata în orice moment. Domnul nostru a repetat această concluzie practică în numeroase rânduri; de parcă promisiunea Revenirii sale a fost făcută numai de dragul acestei concluzii. „Vegheați, vegheați – este refrenul din sfaturile sale. Voi veni ca un hoț. Vă asigur în mod solemn că nu mă veți vedea

apropiindu-mă." „Dacă stăpânul casei ar fi ştiut în ce moment vine hoţul, s-ar fi pregătit. Dacă servitorul ar fi ştiut când revine stăpânul plecat, n-ar fi fost găsit beat în bucătărie.* Dar ei n-au ştiut. De aceea trebuie să fiţi mereu gata. Ideea centrală este foarte simplă. Şcolarul nu ştie ce fragment din lecţia despre Virgiliu i se va cere să traducă: din acest motiv, trebuie să fie pregătit să traducă *oricare* pasaj. Santinela nu ştie când va ataca inamicul sau când va primi inspecţia unui ofiţer; de aceea, trebuie să stea trează *tot* timpul. Reîntoarcerea este complet imprevizibilă. Vor fi războaie şi zvonuri de războaie şi tot soiul de catastrofe, aşa cum există mereu. În această privinţă, lucrurile vor fi fireşti, în ceasul de dinaintea momentului când cerul se va strânge ca un sul.** Nu-l poţi ghici. Dacă ar fi posibil aşa ceva, atunci unul dintre principalele scopuri pentru care a fost prevestit ar fi zădărnicit. Iar scopurile lui Dumnezeu nu pot fi zădărnicite chiar aşa de lesne. Urechile trebuie astupate din vreme dinaintea glasului vreunui viitor William Miller. Neghiobia de a-l asculta este aproape egală cu neghiobia de a-l crede. I-ar fi *cu neputinţă* să ştie ce pretinde sau ce consideră că ştie.

Cu privire la această neghiobie, George MacDonald a scris foarte nimerit: „Oare cei care spun «Iată aici sau iată acolo semnele venirii Sale» consideră că sunt mai şireţi decât el şi că pot pândi apropierea lui? Isus le spune

* *Cf.* Matei 24:48–51 (n. tr.).
** *Cf.* Apocalipsa 6:14 (n. tr.).

să vegheze ca să nu-i găsească neglijându-şi lucrul, iar ei se uită încoace şi încolo şi veghează ca nu cumva să reuşească să vină ca un hoţ! Ascultarea este cheia vieţii."*

Doctrina despre A Doua Venire nu-şi atinge scopul, în ce ne priveşte, dacă nu ne face să pricepem că, pentru fiecare moment din fiecare an al vieţii noastre, este relevantă în egală măsură întrebarea lui Donne: „Ce-am face dacă-acest prezent ar fi ultima noapte a lumii?"**

Uneori această întrebare ne-a fost pusă insistent în vedere cu scopul de a stârni frica. Nu consider că aceasta este utilizarea ei corectă. De fapt, sunt departe de a fi de-acord cu cei care susţin că orice frică religioasă este barbară şi degradantă şi care cer ca ea să fie izgonită din viaţa spirituală. Dragostea desăvârşită, precum ştim, izgoneşte frica.*** Dar la fel fac şi alte lucruri: ignoranţa, alcoolul, pasiunea, infatuarea şi prostia. Este foarte de dorit ca toţi să înaintăm către acea dragoste desăvârşită în care nu ne mai temem; dar nu este deloc de dorit ca, până a ajunge acolo, să îngăduim unui agent inferior să izgonească frica. Obiecţia faţă de orice încercare de a menţine o înfrigurare perpetuă faţă de A Doua Venire este, după părerea mea, una destul de diferită, anume că, în mod sigur, nu va reuşi. Frica este o emoţie; şi este imposibil – chiar şi fizic – să menţii o emoţie pentru mult

* George MacDonald, *Unspoken Sermons*, II (1885), „The Words of Jesus on Prayer", predică la Luca 18:1 (n. tr.).

** John Donne (1572–1631), *Holy Sonnets*, XIII (n. tr.).

*** 1 Ioan 4:18 (n. tr.).

timp. O perpetuă exaltare a speranţei cu privire la A Doua Venire este imposibilă din acelaşi motiv. Sentimentul de criză, de orice fel, este în esenţă tranzitoriu. Sentimentele vin şi pleacă; atunci când vin li se poate da o întrebuinţare bună, dar nu pot constitui dieta noastră spirituală obişnuită.

Important este nu să ne temem (sau să nădăjduim) mereu cu privire la Sfârşit, ci să ne amintim mereu de el, să-l luăm în calcul. O analogie ar putea fi de folos. Un om de şaptezeci de ani nu trebuie să nutrească mereu sentimente faţă de – şi cu atât mai puţin să vorbească despre – moartea care se apropie; dar un om înţelept de şaptezeci de ani trebuie să o ia în considerare. Ar fi o neghiobie să iniţieze proiecte care presupun încă douăzeci de ani de viaţă; ar fi o neghiobie uriaşă să nu-şi facă – de fapt, să nu-şi fi făcut deja de mult – testamentul. Ei bine, ceea ce este moartea pentru fiecare om, A Doua Venire este pentru întregul neam omenesc. Toţi suntem de-acord, bănuiesc, că un om ar trebui să fie mai „relaxat" faţă de viaţa sa individuală, că ar trebui să-şi amintească ce lucru scurt, precar, trecător şi provizoriu este; că n-ar trebui niciodată să-şi lege inima de un lucru care se va sfârşi odată cu viaţa lui. Ceea ce creştinii moderni nu prea reuşesc să-şi amintească este că întreaga viaţă a omenirii în această lume e, în egală măsură, precară, trecătoare, provizorie.

Orice moralist vă va spune că triumful personal al unui atlet sau al unei fete la bal este trecător; esenţial este să ne reamintim că imperiile sau civilizaţiile sunt şi ele trecătoare. De toate realizările şi triumfurile, în măsura

în care sunt doar realizări şi triumfuri pentru lumea de aici, se va alege în final praful. Majoritatea oamenilor de ştiinţă îşi dau mâna cu teologii în această privinţă; pământul nu va fi mereu locuibil. Omenirea, deşi mai longevivă decât oamenii, este şi ea muritoare. Diferenţa este că, în vreme ce oamenii de ştiinţă se aşteaptă la o decădere înceată din interior, noi ne aşteptăm la o întrerupere bruscă din exterior – în orice moment („Ce-am face dacă-acest prezent ar fi ultima noapte a lumii?").

Luate separat, aceste consideraţii ar putea părea o invitaţie de a încetini strădaniile noastre pentru binele posterităţii: dar, dacă ne amintim că ceea ce stă să se abată asupra noastră în orice clipă nu este un simplu sfârşit, ci o judecată, gândurile de mai sus n-ar trebui să aibă un asemenea rezultat. Ar putea, şi ar trebui, să corecteze tendinţa unor moderni de a vorbi ca şi când datoriile faţă de posteritate ar fi singurele datorii pe care le avem. Nu-mi pot imagina vreun om care să contemple cu mai multă oroare Sfârşitul decât un revoluţionar conştiincios care a justificat, oarecum sincer, cruzimile şi nedreptăţile produse milioanelor de contemporani ai săi prin beneficiile pe care speră să le confere generaţiilor viitoare; generaţii care, după cum îi revelează dintr-odată un moment cumplit, nu vor mai exista. Atunci va descoperi că masacrele, procesele trucate, deportările au fost reale în chip indelebil şi au avut un rol esenţial, rolul lui, în drama care tocmai s-a încheiat; în vreme ce viitoarea Utopie n-a fost niciodată decât o fantezie.

Administrarea frenetică de panacee lumii va fi negreşit descurajată de reflecţia că „acest prezent" ar putea fi „ultima noapte a lumii"; munca sobră pentru viitor, între limitele moralităţii şi ale chibzuinţei obişnuite, nu este. Căci ceea ce urmează este o Judecată: fericiţi cei pe care îi va afla trudind în vocaţiile lor, indiferent că îi găseşte ieşind să hrănească porcii sau întocmind planuri potrivite pentru a izbăvi umanitatea de un mare rău pe o sută de ani de-acum înainte. Cortina a căzut. Porcii nu vor mai primi de mâncare, marea campanie împotriva sclaviei albe* sau a tiraniei guvernamentale nu va mai purcede spre victorie. Nu contează; eraţi la post când a venit Inspecţia.

Înaintaşii noştri aveau obiceiul de a folosi cuvântul „judecată" în acest context de parcă el ar fi însemnat pur şi simplu „pedeapsă": de unde şi expresia populară „Este o judecată asupra lui". Cred că uneori putem face ca lucrurile să capete mai multă culoare pentru noi luând judecata într-un sens mai strict: nu ca sentinţă sau răsplată, ci ca verdict. Într-o bună zi (şi „Ce-am face dacă-acest prezent ar fi ultima noapte a lumii?"), un verdict absolut corect – dacă vreţi, o critică perfectă – va fi rostit în dreptul fiecăruia dintre noi.

Peste noi toţi au căzut judecăţi sau verdicte în această viaţă. Din când în când descoperim ceea ce cred cu adevărat despre noi semenii noştri. Desigur, nu mă refer la lucrurile pe care ni le spun în faţă: pe acestea, de regulă,

* În limbaj jurnalistic, prostituarea forţată a tinerelor (albe) (n. tr.).

trebuie să le ignorăm. Mă gândesc la cele pe care le auzim uneori din întâmplare sau la opiniile despre noi pe care vecinii, angajații sau subordonații le dezvăluie inconștient în acțiunile lor; şi la judecățile, cumplite sau simpatice, date în vileag cu ingenuitate de copii sau chiar de animale. Astfel de descoperiri pot fi cele mai amare sau cele mai dulci experiențe pe care le avem. Dar, desigur, atât amarul, cât şi dulcele sunt limitate de propria noastră îndoială cu privire la înțelepciunea celor care judecă. Sperăm întotdeauna că cei care ne consideră în mod limpede laşi sau tirani sunt ignoranți şi răuvoitori; întotdeauna ne temem că cei care au încredere în noi sau care ne admiră se înşală fiindcă sunt părtinitori. Presupun că experiența Judecății de Apoi (care ar putea să se abată asupra noastră din clipă în clipă) va fi asemenea acestor mici experiențe, însă amplificate la puterea *n*.

Căci va fi o judecată infailibilă. Dacă este favorabilă, nu vom avea a ne teme; dacă este nefavorabilă, nu vom putea trage nădejde că este greşită. Nu doar vom crede, ci vom şti, vom şti dincolo de orice îndoială, în orice fibră a ființei noastre îngrozite sau încântate, că suntem aşa cum a spus Judecătorul: nici mai mult, nici mai puțin, nici altminteri. Poate vom înțelege şi că, într-o manieră oarecum vagă, am fi putut şti asta dinainte. Vom şti, după cum orice făptură va şti în egală măsură: înaintaşii noştri, părinții, soțiile sau soții, copiii noştri. Adevărul incontestabil şi (la momentul respectiv) evident de la sine despre fiecare va fi cunoscut tuturor.

Nu consider că imaginile catastrofei fizice – semnul în nori, cerul strâns ca un sul – ar putea ajuta la fel de mult precum ideea brută de Judecată. Nu putem fi stăpâniți mereu de freamăt. Ne putem, probabil, disciplina să ne întrebăm tot mai des cum va arăta lucrul pe care îl spunem sau îl facem (sau îl omitem) atunci când lumina irezistibilă se va aținti asupra lui; acea lumină care este atât de diferită de lumina acestei lumi şi despre care, totuşi, chiar acum, ştim suficient de mult pentru a o lua în considerare. Femeile se confruntă uneori cu problema de a încerca să judece la lumină artificială modul cum va arăta o rochie în lumina zilei. E ceva foarte asemănător problemei noastre, a tuturor: aceea de a ne îmbrăca sufletele nu pentru luminile electrice ale lumii prezente, ci pentru lumina celei care va să vină. Haina bună este cea care va putea face față luminii aceleia. Căci acea lumină dăinuie mai mult.

Religie şi rachete

În timpul vieţii mele am auzit două argumente destul de diferite împotriva religiei mele, argumente avansate în numele ştiinţei. Pe când eram copil, oamenii obişnuiau să spună nu doar că universul nu este prietenos faţă de viaţă, ci că îi este de-a dreptul ostil. Viaţa ar fi apărut pe această planetă printr-o şansă de unu la milioane, ca şi când, la un moment dat, ar fi survenit o cedare a elaboratelor fortificaţii ridicate împotriva ei. Ne-am fi pripit dacă am fi crezut că o asemenea infiltrare s-a produs în mai multe rânduri. Probabil viaţa era o anomalie eminamente terestră. Eram singuri într-un deşert infinit. Ceea ce nu făcea decât să arate absurditatea ideii creştine despre existenţa unui Creator interesat de făpturi vii.

Apoi s-a ivit profesorul F.B. Hoyle*, cosmologul de la Cambridge, şi în decurs de vreo două săptămâni toţi cei pe care i-am întâlnit păreau să fi decis că universul este probabil bine aprovizionat cu sfere locuibile şi cu animale care să le locuiască. Ceea ce nu făcea decât să arate (la fel

* Fred Hoyle (1915–2001), astronom englez, directorul Institutului de Astronomie din Cambridge, autor de literatură science-fiction (n. tr.).

de bine) absurditatea creştinismului şi a ideii lui provinciale că Omul ar putea fi important pentru Dumnezeu.

Cele scrise mai sus constituie o avertizare cu privire la ce să ne aşteptăm, dacă descoperim vreodată viață animală (cea vegetală nu contează) pe altă planetă. Despre fiecare nouă descoperire, chiar şi despre fiecare nouă teorie, se susține la început că are cele mai vaste consecințe teologice şi filozofice. Este confiscată de necredincioşi ca temei pentru un nou atac asupra creştinismului; adesea este, în mod şi mai jenant, confiscată de credincioşi lipsiți de discernământ, ca temei pentru o nouă defensivă.

Dar de obicei, când zarva populară s-a stins şi noutatea a fost rumegată de teologi, de oameni de ştiință şi de filozofi adevărați, ambele tabere se regăsesc cam tot acolo unde erau şi înainte. Aşa s-a întâmplat cu astronomia copernicană, cu darwinismul, cu critica biblică, cu noua psihologie. Nu-mi pot reprima impresia că la fel va fi şi cu descoperirea „vieții pe alte planete" – dacă această descoperire va avea loc vreodată.

Această presupusă amenințare se îndreaptă clar împotriva doctrinei despre Întrupare, împotriva credinței că Dumnezeu din Dumnezeu „pentru noi oamenii şi pentru a noastră mântuire s-a pogorât din cer şi s-a făcut... om"*. De ce pentru noi, oamenii, mai mult decât pentru alții? Dacă descoperim că suntem doar o rasă între un milion de alte rase, răsfirate pe un milion de alte

* Fragment din Crezul de la Niceea-Constantinopol (anul 381) (n. tr.).

sfere, cum putem, fără a dovedi o aroganță absurdă, să ne credem favorizați într-un mod unic? Recunosc că întrebarea ar putea deveni una teribilă. De fapt, va deveni teribilă atunci când, şi dacă vreodată, vom cunoaşte răspunsul la alte cinci întrebări.

1. Există animale pe alte planete? Nu ştim. Nu ştim dacă vom şti vreodată.

2. Admițând că există, au oricare dintre aceste animale ceea ce numim „suflet rațional"? Prin acest termen înțeleg nu doar facultatea de a gândi abstract şi de a cumpăni, ci percepția valorilor, puterea de a înțelege prin „bine" ceva mai mult decât „bine pentru mine" sau chiar „bine pentru specia mea". Dacă, în loc de a întreba „Au suflet rațional?", preferați să întrebați „Sunt animale spirituale?", cred că înțelegem cam acelaşi lucru. Dacă răspunsul la oricare din cele două întrebări este „Nu", atunci cu siguranță n-ar fi deloc ciudat ca specia noastră să fie tratată diferit de a lor.

N-ar avea nici o noimă să oferim unei făpturi, oricât de inteligentă sau de simpatică ar fi ea, un dar pe care s-ar dovedi incapabilă prin natură să-l dorească sau să-l primească. Cei pe care îi învățăm să citească sunt fiii noştri, nu câinii noştri. Câinii preferă oasele. Şi, desigur, deoarece încă nu ştim dacă există animale extraterestre, suntem foarte departe de a şti dacă sunt raționale (sau „spirituale").

Chiar dacă le-am întâlni, s-ar putea să nu fie chiar aşa de simplu să decidem. În ce mă priveşte, consider că putem presupune făpturi atât de inteligente, încât să aibă abilitatea vorbirii, chiar dacă din punct de vedere

teologic ar fi totuşi doar animale, capabile să urmărească şi să se bucure doar de scopuri naturale. Uneori întâlneşti oameni – genul urban, materialist, dedicat tehnologiei – care *arată* de parcă s-ar potrivi în această categorie. În calitate de creştini, trebuie să pornim de la premisa că aparenţele înşală; undeva sub acea coajă a superficialităţii se ascunde, oricât de atrofiat, un suflet omenesc. Dar în alte lumi ar putea exista fiinţe care într-adevăr sunt ceea ce aceştia doar par a fi. Prin conversie, ar putea exista făpturi cu adevărat spirituale, ale căror capacităţi de a făuri şi de a gândi abstract ar fi atât de modeste, încât le-am lua, în mod eronat, drept animale. Dumnezeu să le ferească de noi!

3. Dacă există specii – specii raţionale – altele decât omul, sunt toate (sau unele) căzute, asemenea nouă? Acesta este aspectul pe care necreştinii par mereu să-l piardă din vedere. Par să considere că Întruparea presupune un anumit merit sau o anumită vrednicie din partea omenirii. Dar, desigur, ea presupune tocmai opusul: lipsa meritelor şi depravare. Nici o făptură care ar merita Răscumpărarea n-ar avea nevoie să fie răscumpărată. Nu cei sănătoşi au trebuinţă de doctor.* Hristos a murit pentru oameni tocmai fiindcă oamenii *nu* merită să mori pentru ei; a murit ca să-i facă să merite. Observaţi prin ce talazuri de ipoteze complet fără temei ne fac aceşti critici ai creştinismului să înotăm. Am ajuns să presupunem căderea unor făpturi ipotetic raţionale a căror existenţă este ipotetică!

* *Cf.* Matei 9:12 (n. tr.).

4. Dacă toţi (şi, desigur, *toţi* e o ipoteză cam implauzibilă) sau unii dintre ei au căzut, li s-a refuzat Răscumpărarea prin Întruparea şi Patimile lui Hristos? Căci, fireşte, nu este o idee foarte nouă sugestia că Fiul cel veşnic s-ar fi putut întrupa în alte lumi decât Pământul, mântuind astfel alte rase, pe lângă a noastră. După cum scria Alice Meynell* în poezia „Christ in the Universe" („Hristos în univers"):

...în veşnicii
Fără-ndoială pune-vom alături şi-asculta
Un milion de alte Evanghelii, şartul în care
Cutreierat-a Lira, Pleiadele sau Ursa Mare.

Eu unul n-aş merge într-atât de departe, până la a fi „fără-ndoială". Poate că, dintre toate rasele, numai *noi* am căzut. Poate că Omul este singura oaie pierdută; prin urmare, cea pe care Păstorul a venit să o caute. Sau poate... şi aici vine următorul val de presupuneri; este cel mai mare de până acum şi ne va da peste cap, însă am chef de o tumbă în valuri.

5. Dacă am şti (ceea ce nu ştim) răspunsurile la 1, 2 şi 3 – şi dacă am şti apoi că Răscumpărarea prin Întrupare şi prin Patimi a fost refuzată făpturilor care au nevoie de ea –, am avea certitudinea că acesta este singurul mod de Răscumpărare posibil? În acest caz, desigur, întrebăm ceea ce nu doar este necunoscut, ci, exceptând cazul în care Dumnezeu îl revelează, complet incognoscibil. S-ar putea ca, pe măsură ce ni s-ar îngădui să pătrundem sfaturile Sale, să

* Alice Meynell (1847–1922), poetă şi eseistă engleză (n. tr.).

înțelegem tot mai clar că astfel, şi nu altminteri – prin naşterea la Bethlehem, crucea de pe Calvar şi mormântul gol –, ar putea fi mântuită o rasă căzută. S-ar putea ca în această privință să existe o necesitate, insurmontabilă, înrădăcinată în însăşi natura lui Dumnezeu şi în însăşi natura păcatului. Numai că nu ştim. În orice caz, eu unul nu ştiu. Condițiile spirituale şi cele fizice ar putea diferi substanțial în lumi diferite. Ar putea exista diferite feluri şi diferite grade de cădere. Veți fi cel puțin de-acord că dragostea divină este la fel de bogată în resurse, pe cât este de nemărginită în bunăvoință. Pentru diferite boli, sau chiar pentru diferiți pacienți bolnavi de aceeaşi boală, marele Medic s-ar putea să fi aplicat leacuri diferite; leacuri pe care probabil nu le-am recunoaşte ca atare, chiar dacă am auzi vreodată de ele.

S-ar putea întâmpla ca răscumpărarea altor specii să difere de a noastră prin faptul că este intermediată de a noastră. Există un indiciu al unui astfel de proces la Sf. Pavel (Romani 8:19–23), atunci când spune că întreaga creație tânjeşte şi aşteaptă să fie izbăvită dintr-o anumită robie şi că izbăvirea va avea loc doar atunci când noi, creştinii, vom intra deplin în înfierea dată de Dumnezeu şi vom exercita acea „glorioasă libertate".

La nivel conştient, cred că se gândea doar la Pământul nostru: faptul că viața animală şi, probabil, cea vegetală de pe Pământ vor fi „înnoite" sau glorificate odată cu glorificarea omului în Hristos. Dar este posibil – nu şi necesar – să dăm cuvintelor sale un înțeles cosmic. S-ar putea

ca Răscumpărarea, care începe cu noi, să fie o lucrare dinspre noi şi prin noi.

Negreşit, aceasta i-ar conferi omului o poziție centrală. Dar o astfel de poziție nu implică în mod necesar vreo superioritate din partea noastră sau vreun favoritism din partea lui Dumnezeu. Generalul care decide unde să înceapă atacul nu selectează cel mai frumos peisaj, cel mai fertil câmp sau cel mai atrăgător sat. Hristos nu s-a născut într-un staul fiindcă un staul, în sine, este cel mai convenabil sau cel mai distins loc în care să te naşti.

Doar dacă am avea o asemenea funcție un contact între noi şi astfel de rase necunoscute ar fi altceva decât o calamitate. Dacă n-am fi căzuți, ar fi altceva.

Te face să visezi cu ochii deschişi: cum ar fi să interacționezi cu ființe a căror gândire are o bază organică diferită cu totul de a noastră (alte simțuri, alte apetituri), să fii dus la o smerenie lipsită de resentimente de intelecte superioare nouă, însă capabile, tocmai din acest motiv, să coboare la nivelul nostru, cum ar fi să coborâm în chip iubitor noi înşine, dacă am întâlni făpturi inocente şi copilăreşti care n-ar putea fi nicicând la fel de puternice şi de inteligente ca noi, cum ar fi să schimbăm cu locuitorii altor lumi acea afecțiune intensă şi bogată care există între cei diferiți; iată un vis măreț. Dar să nu ne amăgim. *Este* un vis. Suntem căzuți.

Ştim de ce este în stare rasa noastră în relația cu străinii. Omul distruge sau robeşte orice specie asupra căreia are putere. Omul civilizat ucide, robeşte, înşală sau corupe omul sălbatic. Până şi natura neînsuflețită o preschimbă

în deşerturi de praf şi în mormane de zgură. Există indivizi care nu fac aşa ceva. Dar aceştia nu sunt genul de oameni care au şanse să devină pionieri în spaţiu. Ambasadorul nostru către lumi noi va fi aventurierul nevoiaş şi lacom sau expertul tehnic fără pic de milă. Vor face aşa cum au făcut şi cei din tagma lor. Cu ce urmări, dacă vor întâlni ființe mai slabe decât ei, asta negrii şi pieile-roşii pot spune. Dacă întâlnesc ființe mai puternice, vor fi, în chip foarte potrivit, nimiciți.

Ar fi interesant să ne întrebăm cum s-ar petrece lucrurile dacă ar întâlni o rasă neafectată de cădere. La început, desigur, s-ar distra de minune bătându-şi joc de ea, trăgând-o pe sfoară şi exploatându-i inocența; dar mă îndoiesc că şiretenia noastră pe jumătate animală ar reuşi să facă față multă vreme înțelepciunii divine, dârzeniei altruiste şi unanimității desăvârşite.

Mă tem deci nu de problemele teoretice, ci de cele practice care vor apărea dacă vom întâlni vreodată făpturi raționale care nu sunt omeneşti. Împotriva lor vom comite, dacă ne va sta în putință, toate ticăloşiile pe care le-am comis deja împotriva făpturilor care sunt neîndoielnic omeneşti, dar care diferă de noi prin trăsături şi prin pigmentație; astfel, cerul înstelat va deveni un obiect către care oamenii buni vor putea privi doar cu sentimente de insuportabilă vinovăție, de milă agonizantă şi de ruşine arzătoare.

Desigur, după prima serie de exploatare deşănțată, vom face şi o încercare întârziată de a îmbunătăți lucrurile. Poate că vom trimite misionari. Dar se poate avea

încredere în misionari? „Puşca şi Evanghelia“ au fost asociate în chip groaznic în trecut. Dorinţa sfântă a misionarului de a mântui suflete n-a fost întotdeauna ţinută departe de dorinţa arogantă, de cheful trepăduşului de a-i (cum ar spune el) „civiliza“ pe „nativi“ (ca să folosim iarăşi termenii lui). Ar recunoaşte toţi misionarii noştri o rasă neafectată de cădere, dacă ar întâlni-o? Ar fi în stare? Ar continua să impună asupra unor făpturi care nu au nevoie să fie mântuite acel plan de Mântuire pe care Dumnezeu l-a rânduit pentru Om? Ar denunţa ca păcate acele diferenţe de comportament pe care istoria spirituală şi biologică a acestor ciudate făpturi le justifică pe deplin şi pe care Dumnezeu însuşi le-a binecuvântat? Ar încerca să dea lecţii celor de la care ar face mai bine să înveţe? Nu ştiu.

Ceea ce ştiu este că, aici şi acum, singura noastră pregătire posibilă pentru o asemenea întâlnire este ca dumneavoastră şi eu să ne hotărâm să rezistăm ferm împotriva oricărei exploatări şi împotriva oricărui imperialism teologic. Nu va fi de joacă. Vom fi consideraţi trădători ai propriei specii. Vom fi urâţi de aproape toţi oamenii; chiar de către unii oameni religioşi. Dar nu trebuie să dăm înapoi nici un pas. Probabil vom eşua, dar haideţi să cădem luptând pentru cauza dreaptă. Loialitatea noastră n-o datorăm speciei, ci lui Dumnezeu. Cei care sunt, sau pot deveni, fiii Lui sunt fraţii noştri adevăraţi, chiar dacă au carapace sau fildeşi. Înrudirea spirituală, nu cea biologică, este cea care contează.

Dar deocamdată să-i mulţumim lui Dumnezeu că suntem încă foarte departe de a călători către alte lumi.

M-am întrebat şi în trecut dacă distanţele astronomice uriaşe n-ar putea fi carantina impusă de Dumnezeu. Distanţele împiedică răspândirea infecţiei spirituale a unei specii căzute. Şi, desigur, suntem foarte departe de presupusa problemă teologică pe care ar putea-o crea contactul cu alte specii raţionale. Astfel de specii s-ar putea să nu existe. În prezent nu avem nici un crâmpei de dovezi empirice în favoarea existenţei lor. Nu dispunem decât de ceea ce logicienii ar numi argument pe baza unei „probabilităţi *a priori*" – argumente care încep cu „este firesc să presupunem", „toate analogiile sugerează" sau „n-ar fi oare culmea aroganţei să eliminăm din start...?". Acestea constituie o lectură foarte bună. Dar cine, cu excepţia unui împătimit al jocurilor de noroc, ar risca vreodată cinci dolari pe asemenea temeiuri în viaţa de zi cu zi?

Şi, aşa cum am văzut, simpla existenţă a acestor făpturi n-ar ridica vreo problemă. Din acel moment, tot ne-ar rămâne de aflat că sunt căzute; apoi, că n-au fost sau nu vor fi răscumpărate în modul pe care-l cunoaştem; şi apoi că nici un alt mod nu este posibil. Cred că un creştin se găseşte într-o postură prea confortabilă dacă credinţa lui nu întâmpină niciodată dificultăţi mai semnificative decât aceste fantome ipotetice.

Dacă îmi amintesc bine, Sf. Augustin a ridicat problema cu privire la statutul teologic al satirilor, al monopozilor şi al altor creaturi pe jumătate umane. A decis că problema poate aştepta până ştim sigur că acestea există. La fel şi în cazul de faţă.

„Dar să presupunem“, veți spune. „Să presupunem că toate aceste supoziții stânjenitoare s-ar dovedi adevărate!“ Nu pot afirma decât convingerea că nu se vor dovedi; o convingere care pentru mine a devenit, în cursul anilor, irezistibilă. Creştinii şi adversarii lor se aşteaptă mereu şi mereu ca vreo nouă descoperire fie să preschimbe probleme de credință în probleme de cunoaştere, fie să le transforme în absurdități garantate. Dar asta nu s-a întâmplat niciodată.

Ceea ce credem rămâne întotdeauna intelectualmente posibil; nu devine intelectualmente obligatoriu. Presimt că, atunci când lucrurile nu vor mai fi aşa, lumea se va sfârşi. Am fost avertizați că, odată cu Anticrist, vor apărea dovezi aproape decisive împotriva creştinismului, dovezi care vor înşela (dacă ar fi cu putință) chiar pe cei aleşi.*

Iar după aceea vom avea parte de dovezi pe de-a-ntregul convingătoare de partea cealaltă.

Dar nu, probabil, înainte de a fi ajuns pe celălalt mal.

* *Cf.* Matei 24:24 (n. tr.).

Eficacitatea rugăciunii

În urmă cu câțiva ani, m-am trezit într-o dimineață cu intenția de a mă duce la frizer, ca pregătire pentru o vizită la Londra, însă prima scrisoare pe care am deschis-o m-a lămurit că nu mai e nevoie să merg la Londra. În consecință, am decis să amân şi tunsul. Imediat, s-a declanşat în mintea mea o sâcâială inexplicabilă, aproape ca o voce care spunea: „Mergi totuşi la frizer. Trebuie să te tunzi." În cele din urmă, n-am mai rezistat. M-am dus. Trebuie spus că frizerul meu din perioada aceea era un creştin încercat de multe necazuri, un om pe care eu şi fratele meu îl ajutaserăm ocazional. În clipa în care am deschis uşa frizeriei, mi-a spus: „Ah, mă rugam să veniți astăzi!" Şi, într-adevăr, dacă aş fi venit după una sau mai multe zile, nu i-aş mai fi fost de nici un folos.

Evenimentul m-a cutremurat; încă mă cutremură. Dar, desigur, nu se poate stabili în mod riguros o legătură cauzală între rugăciunile frizerului şi vizita mea. Ar putea fi telepatie. Ar putea fi un accident.

Am stat la căpătâiul unei femei al cărei femur era devorat de cancer şi care avea colonii prospere ale bolii în multe alte oase. Era nevoie de trei persoane pentru a o aşeza în pat. Doctorii estimau că mai avea doar câteva luni de trăit; asistentele (care adesea ştiu mai bine), câteva săp-

tămâni. Un om bun şi-a aşezat mâinile peste ea şi s-a rugat. După un an, pacienta umbla (urcând un deal, printr-un ținut împădurit şi dificil), iar omul care îi făcuse ultimele radiografii spunea: „Oasele astea sunt tari ca piatra. E o minune!"

Dar, iarăşi, nu există o dovadă riguroasă. Medicina, după cum recunosc toți doctorii veritabili, nu este o ştiință exactă. Nu trebuie să invocăm supranaturalul pentru a explica falsificarea profețiilor ei. Nu trebuie să credeți – decât dacă alegeți – într-o legătură cauzală între rugăciuni şi recuperare.

Apare astfel întrebarea: „Ce fel de dovezi ar proba eficacitatea rugăciunii?" Lucrul pentru care ne rugăm poate avea loc, dar cum poți şti că nu urma să aibă loc oricum? Chiar dacă lucrul ar fi miraculos în mod incontestabil, nu rezultă că minunea a avut loc ca urmare a rugăciunilor făcute. Răspunsul este, desigur, că nu se poate ajunge niciodată la o dovadă de ordin empiric, constrângătoare, de felul celor din ştiință.

Unele lucruri sunt dovedite de uniformitatea neîntreruptă a experiențelor noastre. Legea gravitației este stabilită de faptul că, în experiența noastră, toate corpurile, fără excepție, îi dau ascultare. Dar chiar şi dacă toate lucrurile pentru care se roagă oamenii s-ar întâmpla, ceea ce nu e cazul, asta tot n-ar dovedi ceea ce înțeleg creştinii prin eficacitatea rugăciunii. Căci rugăciunea este o cerere. Esența unei cereri, spre deosebire de constrângere, este că poate sau nu să primească răspunsul aşteptat. Iar dacă o Ființă înțeleaptă în mod infinit ascultă cererile unor făpturi finite şi neghioabe, cu siguranță că uneori

le va da răspunsul aşteptat şi alteori le va refuza. „Succesul“ invariabil în rugăciune n-ar proba defel doctrina creştină. Ar proba ceva mai degrabă de tipul magiei: o putere a anumitor ființe umane de a controla sau de a constrânge cursul naturii.

Există, fără îndoială, pasaje în Noul Testament care la prima vedere par să promită o împlinire invariabilă a rugăciunilor noastre. Dar nu asta spun de fapt aceste texte. Căci în însăşi esența Evangheliei întâlnim un exemplu flagrant care arată contrariul. În Ghetsimani, cel mai sfânt dintre toți cei ce au înălțat cereri s-a rugat de trei ori ca un anume pahar să fie îndepărtat de la El. Dar n-a fost. După acest episod, se poate renunța la ideea că rugăciunea ne este recomandată ca un soi de truc infailibil.

Alte lucruri sunt dovedite nu prin simplă experiență, ci prin acele experiențe concepute artificial pe care le numim experimente. S-ar putea face aceasta şi în privința rugăciunii? Voi trece peste obiecția conform căreia nici un creştin n-ar putea lua parte la un astfel de proiect, fiindcă i se interzice asta: „Să nu ispiteşti (cu experimente) pe Domnul Dumnezeul tău.“* Interzis sau nu, măcar este posibil acest lucru?

Am auzit sugerându-se următoarele: o echipă de oameni – cu cât mai mulți, cu atât mai bine – ar trebui să se pună de acord să se roage cât pot ei de intens, de-a lungul unei perioade de şase săptămâni, pentru însănătoşirea tuturor pacienților spitalului A, dar nu şi a vreunuia dintre pacienții spitalului B. Apoi s-ar aduna

* *Cf.* Matei 4:7 (n. tr.).

rezultatele, pentru a se vedea dacă spitalul A a înregistrat mai multe vindecări şi mai puţine decese. Presupun că experimentul ar putea fi repetat în diferite perioade şi locuri, pentru a elimina influenţa factorilor irelevanţi.

Problema este că nu văd cum am putea vorbi despre rugăciune reală în astfel de condiţii. „Nu urcă-n cer cuvântul fără gând"*, spune regele în *Hamlet*. A rosti pur şi simplu rugăciuni nu înseamnă a te ruga; altminteri, o echipă de papagali antrenaţi cum se cuvine ar putea ţine la fel de bine locul oamenilor, în experimentul nostru. Nu te poţi ruga pentru recuperarea celor bolnavi decât dacă scopul pe care îl ai în vedere este recuperarea lor. Dar nu poţi avea nici un motiv să doreşti recuperarea tuturor pacienţilor din primul spital şi a nici unuia din celălalt spital. În acest caz, nu te rogi ca suferinţa să fie uşurată; te rogi pentru a afla ce se întâmplă. Scopul real al rugăciunilor este în contradicţie cu scopul lor nominal. Cu alte cuvinte, indiferent ce fac limba, dinţii şi genunchii tăi, nu te rogi. Experimentul pretinde o imposibilitate.

Confirmările sau infirmările empirice sunt deci imposibil de obţinut. Dar această concluzie va părea mai puţin deprimantă dacă ne amintim că rugăciunea este cerere şi dacă o comparăm cu alte specimene din aceeaşi categorie.

Adresăm cereri atât semenilor noştri, cât şi lui Dumnezeu: cerem sarea la masă, cerem o mărire de salariu,

* *Hamlet*, III, 3. Trad. rom. de Dan Duţescu şi Leon Leviţchi, în William Shakespeare, *Opere alese*, vol. 7, Editura pentru Literatură, Bucureşti, 1964 (n. tr.).

cerem unui prieten să ne hrănească pisica în perioada concediului, cerem o femeie în căsătorie. Uneori primim ceea ce cerem, alteori nu. Dar, atunci când primim, nu este nici pe departe uşor de dovedit, în mod ştiinţific, o legătură cauzală între a cere şi a obţine.

Vecinul s-ar putea să fie un om bun la suflet, unul care n-ar fi lăsat pisica să moară de foame chiar şi dacă ai fi uitat să faci vreun aranjament. Angajatorul, după toate probabilităţile, nu este dispus să-ţi satisfacă cererea de mărire decât conştient că ai putea obţine un venit mai bun de la o firmă rivală, şi e posibil să intenţioneze să te păstreze oferindu-ţi oricum o mărire. Cât despre doamna care consimte să se mărite cu tine, eşti sigur că nu se hotărâse deja în această privinţă? Propunerea ta a fost poate rezultatul, nu cauza, deciziei sale. O anumită conversaţie importantă n-ar fi avut loc niciodată, dacă ea n-ar fi decis ca discuţia să aibă loc.

Astfel, într-o anumită măsură, aceeaşi îndoială care învăluie eficacitatea cauzală a rugăciunilor noastre către Dumnezeu învăluie şi rugăminţile noastre către semeni. Ceea ce obţinem am fi obţinut poate oricum. Dar numai, după cum spuneam, într-o anumită măsură. Prietenul, şeful sau soţia s-ar putea să ne spună că au acţionat la cererea noastră; şi s-ar putea să-i cunoaştem atât de bine, încât să ne simţim siguri, mai întâi, că spun ceea ce cred a fi adevărat şi, în al doilea rând, că-şi înţeleg propriile motive suficient de bine ca să aibă dreptate. Însă observaţi că, atunci când se întâmplă acest lucru, siguranţa noastră n-a fost dobândită cu metodele ştiinţei. Nu încercăm experimentul de control care constă în refuzarea

măririi de salariu sau în ruperea logodnei, pentru ca apoi să reînnoim cererea în condiții noi. Siguranța noastră este destul de diferită, ca tip, de cunoașterea științifică. Izvorăște din relația noastră personală cu celelalte părți; nu din cunoașterea unor lucruri despre ei, ci din cunoașterea *lor* ca persoane.

Siguranța noastră – dacă ajungem la o siguranță – că Dumnezeu aude rugăciunile întotdeauna, că uneori le îndeplinește și că răspunsurile favorabile aparente nu sunt întâmplătoare poate veni doar în același fel. Nici nu încape vorbă să contabilizăm succesele și eșecurile și să încercăm să stabilim dacă succesele sunt prea numeroase pentru a fi explicate prin noroc. Cei care îl cunosc cel mai bine pe un om știu cel mai bine dacă, atunci când a răspuns unei rugăminți venite din partea lor, a făcut-o fiindcă venea de la ei. Socot că cei care îl cunosc cel mai bine pe Dumnezeu vor ști cel mai bine dacă El m-a trimis la frizerie fiindcă frizerul s-a rugat.

Până acum am abordat întreaga problemă într-un mod greșit și la nivel greșit. Însăși întrebarea „Oare rugăciunea funcționează?" creează un cadru mental greșit de la bun început. „Funcționează" – de parcă ar fi magie sau un mecanism, ceva care funcționează automat. Rugăciunea este fie o pură iluzie, fie un contact personal între persoane embrionare, incomplete (noi) și Persoana concretă prin excelență. Rugăciunea în sensul de cerere, prin care dorim lucruri, este o mică parte din ea; mărturisirea și penitența sunt pragul; adorarea este sanctuarul; prezența și viziunea lui Dumnezeu și faptul de a te bucura de El sunt pâinea și vinul. În acest context ni se arată Dumnezeu. Faptul

că răspunde rugăciunilor este un corolar – nu în mod necesar cel mai important – al acestei revelații. Învățăm ce face Dumnezeu pornind de la ceea ce este El.

În orice caz, rugăciunea de cerere este atât permisă, cât şi poruncită: „Pâinea noastră cea de toate zilele, dă-ne-o nouă astăzi."* Şi, fără îndoială, ridică o problemă teoretică. Putem crede că Dumnezeu îşi modifică vreodată acțiunea ca răspuns la sugestiile oamenilor? Căci înțelepciunea infinită nu are nevoie să i se spună ce este cel mai bine, iar bunătatea infinită nu are nevoie de îndemnuri pentru a face binele. Iar Dumnezeu nu are nevoie de nici unul dintre acele lucruri întreprinse de agenții finiți, indiferent că sunt vii sau neînsuflețiți. Dacă ar dori, ar putea să refacă trupurile noastre în mod miraculos, fără nevoia hranei; sau să ne dea hrană fără ajutorul fermierilor, al brutarilor şi al măcelarilor; sau cunoaştere fără ajutorul oamenilor învățați; sau să-i converteascā pe păgâni fără misionari. Dimpotrivă, îngăduie solurilor, vremii şi animalelor, muşchilor, minților şi voințelor oamenilor să coopereze în împlinirea voii Sale. „Dumnezeu, spunea Pascal, a rânduit rugăciunea pentru a le acorda făpturilor sale demnitatea cauzalității." Şi nu numai rugăciunea; ori de câte ori acționăm, ne dăruieşte acea demnitate. Ideea că rugăciunile mele ar putea influența cursul evenimentelor nu este mai ciudată, nici mai puțin ciudată decât ideea că celelalte acțiuni ale noastre pot influența aceste evenimente. Prin rugăciune şi acțiuni nu-i dăm sfaturi lui Dumnezeu şi nu-l facem

* Matei 6:11 (n. tr.).

să se răzgândească – adică, să-şi schimbe scopul general. Dar scopul respectiv se va realiza în moduri diferite, potrivit acţiunilor, inclusiv rugăciunilor, făpturilor Sale.

Căci Dumnezeu pare să nu facă de la Sine nimic din ce ar putea delega făpturilor sale. Ne porunceşte să facem încet şi împleticit ceea ce El ar putea face în mod desăvârşit şi la clipeala ochiului. Ne îngăduie să neglijăm ceea ce şi-ar dori să facem, ne îngăduie să dăm greş. Poate că nu pricepem pe deplin problema, ca s-o numim astfel, de a face ca voinţele libere finite să coexiste cu Atotputernicia. Pare să implice în fiecare clipă aproape un soi de abdicare divină. Nu suntem simpli destinatari sau spectatori. Fie suntem privilegiaţi să participăm la joc, fie suntem constrânşi să colaborăm în lucrare, „mânuind micile noastre tridente“*. Înseamnă acest proces uimitor Creaţie desfăşurată sub ochii noştri? Iată cum (deloc uşor) Dumnezeu creează ceva – creează zei – din nimic.

Aşa, cel puţin, mi se pare mie. Dar ceea ce am prezentat poate fi, în cel mai bun caz, doar un model sau un simbol mental. Tot ceea ce spunem despre asemenea subiecte trebuie să fie doar în chip de analogie şi de parabolă. Realitatea este, fără îndoială, incomprehensibilă pentru facultăţile noastre. În orice caz, putem încerca să eliminăm analogiile şi parabolele neinspirate. Rugăciunea nu este un mecanism. Nu este magie. Nu este un sfat oferit lui Dumnezeu. Actul nostru, atunci când ne rugăm, nu trebuie, mai mult decât toate celelalte acte ale noastre,

* Adaptare a unui citat din John Milton (1608–1674), *Comus* (1637), 27 (n. tr.).

separat de actul continuu al lui Dumnezeu însuşi, singurul în care operează toate cauzele finite.

Ar fi şi mai rău să-i considerăm pe cei care obţin lucrurile cerute în rugăciune un fel de favoriţi ai curţii, oameni cu trecere pe lângă tron. Rugăciunea refuzată a lui Hristos în Ghetsimani răspunde îndeajuns acestei idei. Şi nu cutez să omit afirmaţia incomodă pe care am auzit-o cândva din gura unui creştin încercat: „Am văzut multe răspunsuri extraordinare la rugăciune şi nu puţine mi s-au părut miraculoase. Dar de obicei au loc la început: înainte de convertire sau imediat după aceea. Pe măsură ce viaţa creştină merge înainte, tind să fie mai rare. Refuzurile, de asemenea, nu doar sunt mai dese; devin din ce în ce mai greu de confundat, mai apăsate."

Aşadar, Dumnezeu îi părăseşte tocmai pe cei care îl slujesc cel mai bine? Iată că cel care l-a slujit cel mai bine dintre toţi a spus, în preajma morţii sale de chin: „Pentru ce m-ai părăsit?" Când Dumnezeu devine om, Omul acela, dintre toţi, este cel mai puţin mângâiat de Dumnezeu, în clipa în care nevoia Sa este cea mai mare. E aici o taină care, chiar dacă aş avea puterea, n-aş avea probabil curajul de a o explora. Între timp, oamenii mărunţi ca dumneavoastră şi ca mine, dacă se întâmplă ca rugăciunile noastre să fie uneori împlinite, în ciuda oricăror speranţe şi probabilităţi, ar face bine să nu tragă concluzii pripite în interes propriu. Dacă am fi mai puternici, am fi trataţi cu mai puţină tandreţe. Dacă am fi mai curajoşi, am fi trimişi, cu mai puţin ajutor, să apărăm avanposturi mult mai disperate în marea bătălie.

Ferigi şi elefanţi

Acest eseu a izvorât dintr-o conversaţie pe care am avut-o cu rectorul[1] într-o seară a semestrului trecut. S-a întâmplat să se afle pe masă o carte a lui Alec Vidler* şi am dat glas unei reacţii cu privire la tipul de teologie pe care o conţine. Reacţia mea a fost pripită şi dovedind ignoranţă, asociată lejerităţii care urmează unei cine.[2] De la una am ajuns la alta şi, până să isprăvim conversaţia, m-am pomenit că spun mult mai mult decât intenţionasem cu privire la tipul de gândire care, atât cât îmi

1. Rev. Kenneth Carey, rector la Westcott House, Cambridge, şi episcop de Edinburgh [Kenneth Moir Carey s-a născut în 1908 şi a trecut în nefiinţă în 1979; a fost rector la Westcott House între 1948 şi 1961, şi episcop de Edinburgh în perioada 1961–1975; n. tr.].

* Alexander Roper Vidler (1899–1991), teolog englez (n. tr.).

2. Într-un moment în care episcopul părăsise încăperea, Lewis a citit „The Sign at Cana" („Semnul din Cana") din lucrarea *Windsor Sermons*, de Alec Vidler [SCM Press, 1958; n. tr.]. Episcopul îşi aminteşte că, atunci când l-a întrebat ce crede legat de carte, Lewis „s-a exprimat foarte liber cu privire la predică şi a spus că i se pare incredibil că a trebuit să aşteptăm aproape 2 000 de ani ca un teolog pe nume Vidler să ne explice că ceea ce Biserica socotise dintotdeauna o minune era, de fapt, o parabolă!".

puteam da seama, predomină acum în numeroase colegii teologice. În acel moment, el mi-a spus: „Mi-aş dori să vii şi să le vorbeşti despre toate astea studenţilor mei." Ştia, desigur, că sunt cât se poate de ignorant cu privire la aceste chestiuni. Dar cred că avea în minte necesitatea ca voi să fiţi conştienţi de maniera în care un anumit tip de teologie îl surprinde pe profan. Chiar dacă s-ar putea să nu expun înaintea voastră decât neînţelegeri, se cuvine să ştiţi că astfel de neînţelegeri există. Astfel de chestiuni sunt uşor de trecut cu vederea în propriul cerc. Minţile cu care intraţi în contact zi de zi au fost condiţionate de aceleaşi studii şi opinii prevalente ca şi ale voastre. Asta s-ar putea să vă inducă în eroare. Căci, desigur, în calitate de preoţi va trebui să vă ocupaţi de profani. Pe termen lung, existaţi doar pentru acest scop. Obiectul de studiu al păstorilor se cuvine să fie oile, nicidecum alţi păstori (decât întâmplător). Şi vai de voi dacă nu evanghelizaţi.* Nu încerc să dau lecţii bunicii mele. Sunt o oaie care le spune păstorilor ceea ce numai oile pot să le spună. Iar acum voi începe behăitul.

Există două feluri de profani: cei needucaţi şi cei educaţi într-un anumit fel, dar nu în felul vostru. Pur şi simplu nu ştiu cum vă veţi raporta la prima categorie, dacă susţineţi concepţii de genul celor ale lui Loisy**,

* *Cf.* 1 Corinteni 9:16 (n. tr.).

** Alfred Loisy (1857–1940), teolog catolic francez de orientare „modernistă". Iniţial profesor la Institutul Catolic din Paris, a fost excomunicat în 1908, devenind ulterior profesor la Collège de France (n. tr.).

Schweitzer, Bultmann*, Tillich** sau chiar Alec Vidler. Văd – şi mi se dă de înţeles că şi voi vedeţi – că n-ar fi indicat defel să le spuneţi ce credeţi cu adevărat. O teologie care neagă aproape complet istoricitatea evenimentelor relatate în Evanghelii (evenimente de care se leagă viaţa, sentimentele şi gândirea creştine timp de aproape două milenii) – care fie tăgăduieşte integral miraculosul, fie, mai straniu, după ce înghite cămila Învierii, strecoară ţânţari precum hrănirea mulţimilor –, dacă este oferită omului needucat, poate produce doar unul din următoarele două efecte: va face din el fie un romano-catolic, fie un ateu. Ceea ce îi veţi oferi nu va mai putea trece drept creştinism în ochii lui. Dacă este fidel creştinismului, va părăsi o Biserică în care nu se mai învaţă creştinismul şi va căuta una în care acest lucru încă se întâmplă. Dacă este de acord cu versiunea voastră, nu se va mai numi creştin şi nu va mai veni la biserică. În felul lui frust, necioplit, vă va respecta şi mai mult dacă veţi proceda la fel. Un cleric cu experienţă mi-a spus că majoritatea preoţilor liberali, confruntaţi cu această problemă, au rechemat din mormânt concepţia Evului Mediu târziu despre două adevăruri: un adevăr-imagine care poate fi predicat oamenilor şi un adevăr ezoteric pentru uzul

* Rudolf Bultmann (1884–1976), teolog german. În controversata sa lucrare „Neues Testament und Mythologie" (1941) a susţinut necesitatea „demitologizării" Evangheliilor şi a reinterpretării lor existenţiale (n. tr.).

** Paul Tillich (1886–1965), teolog german stabilit în SUA (n. tr.).

clerului. Nu socot că o astfel de concepție vă va fi foarte pe plac atunci când va trebui să o puneți în practică. Sunt sigur că, dacă ar trebui să produc adevăruri-imagine pentru un enoriaş muncit de frământări mari sau asediat de ispite puternice, şi să le produc cu acea seriozitate şi acea fervoare pe care le reclamă starea sa, conştient totodată că nu prea le cred eu însumi – decât într-un sens oarecum pickwickian –, m-aş trezi că fruntea mi se încinge şi se acoperă de broboane, iar gulerul îmi devine prea strâmt. Dar acesta este necazul vostru, nu al meu. În definitiv, voi aveți un alt fel de guler. Eu am pretenția că aparțin celui de-al doilea grup de profani: cei educați, dar nu educați teologic. Cum anume se simte un membru al acestui grup trebuie să încerc să vă spun acum.

Subminarea vechii ortodoxii a fost în principal lucrarea teologilor implicați în critica Noului Testament. Autoritatea experților în această disciplină este autoritatea din respect pentru care ni se cere să renunțăm la o cantitate uriaşă de credințe împărtăşite de Biserica timpurie, de Sfinții Părinți, de Evul Mediu, de Reformatori şi chiar de secolul al XIX-lea. Aş dori să explic ce mă face sceptic cu privire la această autoritate. Sceptic în chip ignorant, după cum se va vedea foarte lesne. Dar scepticismul este părintele ignoranței. Este greu să perseverezi într-un studiu atent când nu poți avea o încredere *prima facie* în cei care îți sunt dascăli.

În primul rând, indiferent ce ar fi aceşti oameni în calitate de critici ai Bibliei, nu am încredere în ei ca critici. Îmi par lipsiți de discernământ literar, insensibili tocmai

la calitatea textelor pe care le citesc. E o acuzaţie stranie împotriva unor oameni care s-au aplecat asupra acestor cărţi toată viaţa lor. Dar s-ar putea ca tocmai aceasta să fie problema. Un om care şi-a petrecut tinereţea şi maturitatea studiind amănunţit textele Noului Testament şi cercetările altora despre ele, ale cărui experienţe literare cu privire la acele texte nu au nici un etalon de comparaţie, cum ar fi cel care poate izvorî numai dintr-o experienţă vastă, profundă şi intimă a literaturii în general, este, îmi permit să cred, foarte înclinat să piardă din vedere aspectele evidente cu privire la ele. Dacă îmi spune că ceva dintr-o Evanghelie este legendă sau poveste, aş vrea să ştiu câte legende şi poveşti a citit, cât de antrenat este simţul lui gustativ pentru a le detecta după aromă; nu câţi ani a petrecut studiind acea Evanghelie. Dar mai bine să trec la exemple.

În ceea ce deja este un comentariu foarte vechi am citit că, potrivit unei şcoli de gândire, Evanghelia a patra ar fi o „poveste spirituală“, „un poem, nu o istorie“, care trebuie judecată după aceleaşi canoane pe care le folosim pentru a interpreta parabola lui Natan, Cartea lui Iona, *Paradisul pierdut* „sau, mai exact, *Călătoria Pelerinului*“.[1]

1. Lewis citează din articolul „The Gospel According to St John“, de Walter Lock, în *A New Commentary on Holy Scripture, including the Apocrypha*, ed. de Charles Gore, Henry Leighton Goudge, Alfred Guillaume, SPCK, 1928, p. 241. Lock, la rândul lui, citează din James Drummond, *An Inquiry into the Character and Authorship of the Fourth Gospel*, [Williams and Norgate], London, 1903.

După ce un om afirmă aşa ceva, de ce ar mai trebui să luăm seama la orice altă spusă a lui cu privire la orice carte din lume? Observaţi că, potrivit autorului, *Călătoria Pelerinului* – o povestire care se pretinde a fi un vis şi care îşi etalează natura alegorică prin fiecare nume propriu pe care-l foloseşte – constituie cea mai apropiată paralelă. Mai observaţi că întreaga panoplie epică a lui Milton nu este câtuşi de puţin luată în seamă. Dar chiar dacă facem abstracţie de absurdităţile grosolane şi rămânem la *Iona*, persistă o insensibilitate crasă – *Iona*, o poveste care pretinde la fel de puţine legături istorice ca şi *Iov*, cu o intrigă grotescă şi cu siguranţă nu lipsită de un filon distinct, şi, desigur, edificator, de umor tipic evreiesc. Apoi reveniţi la *Ioan*. Citiţi dialogurile: cel cu femeia samariteancă la fântână sau cel care urmează vindecării orbului din naştere. Priviţi imaginile: Isus (dacă îmi pot permite să folosesc termenul) mâzgălind cu degetul în praf; precizarea de neuitat că ἦν δέ νύξ (13:30)*. Am citit poezii, poveşti, literatură onirică, legende şi mituri toată viaţa mea. Ştiu cum sunt. Ştiu că nici una dintre ele nu este ca *Ioan*. Cu privire la acest text există doar două perspective posibile. Fie este un reportaj – deşi, fără îndoială, ar putea conţine erori – destul de fidel faptelor petrecute; aproape la fel ca la Boswell**. Fie e vorba de un scriitor necunoscut din secolul al II-lea, fără predece-

* În greacă, în original: „Era noapte“ (n. tr.).

** James Boswell (1740–1795), avocat şi biograf scoţian, autor al unei biografii a scriitorului englez Samuel Johnson (n. red.).

sori sau succesori cunoscuţi, care a anticipat subit întreaga tehnică a naraţiunii moderne, de roman realist. Dacă nu este adevărată, trebuie să fie proză din această categorie. Cititorul care nu vede acest aspect pur şi simplu n-a învăţat să citească. I-aş recomanda spre lectură Auerbach.[1]

Iată alt exemplu, din *Teologia Noului Testament*, de Bultmann: „Observaţi maniera discordantă în care prevestirea *parusiei* (Marcu 8:38) urmează prevestirii patimilor (8:31)"[2]. Oare ce vrea să spună? Cum adică, manieră discordantă? Bultmann crede că prevestirile despre *parusie* sunt mai vechi decât cele despre patimi. Prin urmare, vrea să creadă – şi, fără îndoială, crede – că, atunci când ele apar în acelaşi pasaj, avem de-a face cu o anumită discrepanţă sau „discordanţă". Dar modul în care impune această interpretare asupra textului vădeşte o şocantă lipsă de discernământ. Petru a mărturisit că Isus este Unsul. Nici nu se încheie bine această izbucnire de slavă, că începe profeţia sumbră: Fiul Omului trebuie să sufere şi să moară. Apoi acest contrast se repetă. Petru, înălţat pentru un moment de mărturisirea lui, face un pas greşit; urmează mustrarea zdrobitoare: „Înapoia mea". Apoi, pe deasupra acestui dezastru momentan care este Petru (ca în

1. Erich Auerbach, *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*, trad. [engl.] de Willard R. Trask, Princeton, 1953 [*Mimesis: Reprezentarea realităţii în literatura occidentală*, trad. rom. de I. Negoiţescu, Editura pentru Literatură Universală, Bucureşti, 1967; retip. Polirom, 2000; n. tr.].

2. Rudolf Bultmann, *Theology of the New Testament*, trad. [engl.] de Kendrick Grobel, vol. 1, SCM Press, 1952, p. 30.

atâtea ocazii), vocea Învăţătorului, întorcându-se către mulţime, generalizează morala. Toţi cei care-l urmează trebuie să-şi ia crucea. Evitarea suferinţei şi autoprotejarea nu sunt compatibile cu adevărata viaţă. Apoi, şi mai hotărâtă, chemarea la martiriu. Trebuie să rămâi pe poziţii. Dacă te lepezi de Hristos, aici şi acum, şi El se va lepăda de tine mai târziu. Logic, emoţional, imaginativ, secvenţa este perfectă. Doar un Bultmann ar putea gândi altfel.

În final, de la acelaşi Bultmann: „Personalitatea lui Isus nu are nici o însemnătate pentru *kerygma* (vestirea) lui Pavel sau a lui Ioan... De fapt, tradiţia Bisericii Primare n-a păstrat nici măcar inconştient o imagine a personalităţii sale. Fiecare încercare de a o reconstitui rămâne un joc al imaginaţiei subiective."[1]

Aşadar, Noul Testament nu prezintă în nici un fel personalitatea Domnului nostru. Prin ce proces straniu a trecut acest german erudit pentru a ajunge orb la ceea ce toţi oamenii, cu excepţia lui, văd? Ce dovezi avem că el ar fi în stare să recunoască o personalitate, în cazul în care ea ar exista? Căci aici Bultmann este *contra mundum.* Dacă există ceva comun tuturor credincioşilor, şi chiar multor necredincioşi, este sentimentul că în Evanghelii au întâlnit o personalitate. Există personaje despre care ştim că sunt istorice, dar despre care nu simţim că avem vreo cunoaştere de factură personală – cunoaştere dobândită prin familiarizare; aici intră Alexandru, Attila sau Wilhelm de Orania. Există alţii care nu se pretind a fi

1. *Ibid.*, p. 35.

ancoraţi în realitatea istorică, şi pe care, totuşi, îi cunoaştem aşa cum cunoaştem oameni din viaţa reală: Falstaff*; unchiul Toby**, dl Pickwick. Dar există doar trei personaje care, pretinzând primul tip de realitate, îl au de fapt şi pe al doilea. Cu siguranţă, toată lumea ştie despre cine e vorba: Socrate cel descris de Platon, Isus cel din Evanghelii, Johnson prezentat de Boswell. Familiarizarea noastră cu ei se arată într-o sumedenie de feluri. Când ne uităm în evangheliile apocrife, ne regăsim spunând mereu despre un *loghion* sau altul: „Nu. E o afirmaţie splendidă, însă nu-i aparţine Lui. Nu aşa vorbea El", după cum facem cu toate elementele pseudo-johnsoniene. Nu suntem deloc deranjaţi de contrastele din fiecare personaj: la Socrate, chicotelile neserioase şi scabroase despre pederastia greacă asociate cu cea mai înaltă fervoare mistică şi cu bunul-simţ casnic; la Johnson, gravitatea şi melancolia profunde asociate cu iubirea de amuzament şi de aiureli pe care Boswell, spre deosebire de Fanny Burney***, n-a înţeles-o niciodată; la Isus, amestecul de şiretenie ţărănească, severitate intolerabilă şi tandreţe irezistibilă. Atât de puternic este parfumul personalităţii, încât, deşi rosteşte lucruri care, judecate pornind de la oricare altă

* Personaj din piesele lui Shakespeare *Nevestele vesele din Windsor*, *Henric al IV-lea* şi *Henric al V-lea* (n. tr.).

** Personaj din romanul comic *The Life and Opinions of Tristram Shandy, Gentleman*, de Laurence Sterne (1713–1768) (n. tr.).

*** Frances (Fanny) Burney (1752–1840), romancieră engleză, cunoscută pentru jurnalele sale, care acoperă o perioadă de şapte decenii (n. tr.).

premisă decât cea a Întrupării în sensul cel mai deplin, ar fi extrem de arogante, totuşi noi – şi mulţi necredincioşi – acceptăm evaluarea lui despre sine atunci când spune „Eu sunt blând şi smerit cu inima". Chiar şi acele pasaje din Noul Testament care în mod superficial, ca intenţie, se referă cel mai mult la natura divină şi cel mai puţin la natura umană ne aduc faţă în faţă cu personalitatea. Nu sunt sigur că nu fac aceasta în mai mare măsură decât celelalte. „Şi noi am privit slava Lui, slavă ca a singurului născut din Tatăl, plin de har şi realitate… pe care le-am privit şi mâinile noastre le-au pipăit."* Ce se câştigă prin încercarea de a evita sau de a risipi această proximitate zdrobitoare a contactului personal printr-un discurs despre „acea semnificaţie pe care Biserica timpurie s-a văzut silită să o atribuie Stăpânului"? Mărturia este covârşitoare. Nu ce au fost siliţi să facă, ci ceea ce i-a silit. Mă tem că, prin *personalitate*, dr. Bultmann înţelege ceea ce eu aş numi *impersonalitate*: adică ce se poate citi într-un articol din *Dictionary of National Biography*, într-un necrolog sau într-un roman victorian de genul *Viaţa şi epistolele lui Ieşua Bar-Iosif* în trei volume, cu fotografii.

Acesta, prin urmare, este primul meu behăit. Aceşti oameni îmi cer să cred că ei pot citi texte vechi printre rânduri; dovada este incapacitatea lor evidentă de a citi (în orice sens care merită discutat) rândurile însele. Au

* Lewis uneşte în acest citat două versete biblice: Ioan 1:14 şi 1 Ioan 1:1 (n. tr.).

pretenţia că văd sporii de ferigă, dar nu zăresc un elefant la zece metri depărtare, ziua în amiaza mare.

Urmează al doilea behăit. Toată teologia de tip liberal presupune la un moment dat – şi adesea în tot demersul – ideea că adevăratul comportament şi adevăratul scop al învăţăturii lui Hristos au ajuns foarte repede să fie greşit înţelese şi greşit reprezentate de adepţii Lui, fiind recuperate şi exhumate abia de cercetătorii moderni. Cu mult timp înainte de a deveni interesat de teologie, am întâlnit acest gen de teorie în altă parte. Tradiţia lui Jowett* încă domina studiul filozofiei antice pe vremea când studiam pentru *Greats***. Ni se spunea că adevăratul înţeles al lui Platon fusese priceput greşit de Aristotel şi travestit în chip sălbatic de neoplatonicieni, doar pentru a fi recuperat de moderni. Odată recuperat, se dovedea (în mod cât se poate de fericit) că Platon fusese de fapt toată vremea un hegelian englez, cam în genul lui T.H. Green. Am întâlnit-o a treia oară în cercetările mele profesionale; câte un student isteţ sau câte un universitar american obtuz descoperă săptămânal, respectiv lunar, pentru întâia oară, adevăratul înţeles al unei piese de Shakespeare. Dar, în acest din urmă caz, sunt o persoană privilegiată. Revoluţia în gândire şi în sentimente care s-a

* Benjamin Jowett (1817–1893), profesor *regius* de limba greacă şi decan (din 1870) la Balliol College, Oxford, renumit pentru traducerile sale din Platon (n. tr.).

** *Greats* (Final Honour School), a doua etapă a programului *Literae Humaniores* de la Oxford, de studiere a filozofiei şi a literaturii greceşti şi latine (n. tr.).

produs în timpul vieţii mele este atât de amplă, încât eu aparţin, mental, lumii lui Shakespeare în mai mare măsură decât aparţin lumii acestor interpreţi recenţi. Văd – simt în viscere, ştiu dincolo de orice argument – că cele mai multe dintre interpretările lor sunt pur şi simplu imposibile; necesită un mod de a privi lucrurile care nu era cunoscut în 1914, darămite în perioada iacobită*. Fapt care îmi confirmă zilnic suspiciunile faţă de aceeaşi abordare aplicată lui Platon sau Noului Testament. Ideea că un om sau un scriitor este obscur pentru cei care au trăit în aceeaşi cultură, au vorbit aceeaşi limbă, au împărtăşit aceeaşi gamă de imagini şi de presupoziţii inconştiente, dar limpede pentru cei care nu se bucură de nici unul dintre aceste avantaje este ridicolă, în opinia mea. Există în această idee o improbabilitate *a priori* pe care aproape nici un argument şi nici o dovadă nu o pot contracara.

În al treilea rând, găsesc în scrierile acestor teologi o aplicare constantă a principiului conform căruia miraculosul nu există. Astfel, orice afirmaţie pe care aceste texte vechi o atribuie Domnului nostru, orice afirmaţie care, dacă a fost rostită cu adevărat, constituie o prezicere a viitorului, este considerată ca fiind adăugată după desfăşurarea evenimentului pe care pare să-l prevestească. Ideea este foarte chibzuită, dacă pornim de la premisa că prezicerile inspirate nu pot avea loc niciodată. În mod similar, respingerea ca nefiind istorice a tuturor pasajelor care narează

* Perioadă asociată cu domnia regelui Iacob I (1603–1625) (n. tr.).

minuni este chibzuită dacă pornim de la premisa că miraculosul în general nu are loc. N-aş vrea să iniţiez aici o discuţie cu privire la posibilitatea miraculosului. Vreau doar să subliniez că aceasta este o problemă pur filozofică. Cercetătorii, în calitate de cercetători, nu vorbesc despre ea cu mai multă autoritate decât alţii. Regula „dacă ceva este miraculos, atunci nu are caracter istoric“ este una cu care pornesc în studiul textului, nu una pe care au dedus-o din el. Dacă vorbim de autoritate, autoritatea colectivă a tuturor criticilor biblici din lume nu înseamnă nimic în această privinţă. Referitor la acest aspect, criticii vorbesc pur şi simplu în calitate de oameni; oameni influenţaţi în mod evident de spiritul veacului în care au crescut şi, probabil, nu suficient de critici faţă de el.

Însă al patrulea behăit – cel mai tare şi mai prelung – urmează de-acum încolo.

Acest gen de critică încearcă să reconstituie geneza textului studiat; ce document dispărut a folosit fiecare autor, când şi unde anume l-a scris, cu ce scop, sub ce influenţe – aşa-numitul *Sitz im Leben* al textului. Procesul este realizat cu o imensă erudiţie şi cu o mare ingeniozitate. La prima vedere este foarte convingător. Cred că aş fi convins eu însumi de el, atâta doar că port cu mine un leac împotriva ei: iarba *moly**. Mă veţi ierta că acum voi

* Iarbă magică, dăruită de Hermes lui Ulise, pentru a-l ajuta să-şi salveze prietenii de farmecele vrăjitoarei Circe. Vezi *Odiseea*, Cartea 10 (n. tr.).

vorbi un pic despre mine. Valoarea celor spuse este dată de faptul că este vorba despre dovezi la prima mână.

Eu sunt imun în raport cu toate aceste reconstrucţii prin faptul că am văzut totul de cealaltă parte a problemei. Am observat cum unii recenzenţi au reconstituit geneza cărţilor mele exact în felul acesta.

Cine n-a făcut obiectul unei recenzii nu îşi dă seama ce proporţie mică dintr-o recenzie obişnuită este ocupată de critică în sensul strict: de evaluare, de laudă sau de reproş, cu privire la cartea propriu-zisă. Cea mai mare parte este ocupată de istorii imaginare privind procesul scrierii. Termenii pe care recenzenţii îi folosesc atunci când laudă sau când dezaprobă sugerează adeseori o astfel de istorie. Autorii recenziilor laudă un pasaj ca fiind „spontan“ şi critică un altul ca fiind „muncit“; mai precis, dau de înţeles că ştiu că pe unul l-ai scris *currente calamo*, iar pe celălalt, *invita Minerva.**

Ce valoare au aceste reconstituiri am aflat relativ devreme în cariera mea. Publicasem o carte de eseuri; cel în care investisem sentimental, cel de care îmi păsa cu adevărat şi în care revărsasem mare entuziasm era despre William Morris.[1] Şi aproape din prima recenzie mi s-a

* Lat.: *currente calamo*, „în goana condeiului“; *invita Minerva*, „în pofida Minervei“ (*cf.* Horaţiu, *Arta poetică*, 385: *tu nihil invita dices faciesve Minerva*) (n. tr.).

1. Eseul lui Lewis despre William Morris a fost publicat pentru prima dată în *Rehabilitations* [*and Other Essays*, Oxford] (1939) şi retipărit în C.S. Lewis, *Selected Literary Essays*, ed. Walter Hooper (1969).

spus că acesta era singurul eseu din carte faţă de care nu simţisem nici un interes. Să fim bine înţeleşi: criticul avea dreptate – sunt astăzi de părere – să-l considere cel mai nereuşit eseu din carte; în orice caz, toată lumea a fost de acord cu el. În schimb, greşea complet în privinţa istoriei imaginare a cauzelor care duseseră la caracterul lui searbăd.

Ei bine, experienţa aceasta m-a făcut să ciulesc urechile. De atunci, am urmărit cu oarecare grijă istorii imaginare similare, atât despre propriile mele cărţi, cât şi despre cărţile prietenilor, a căror istorie adevărată o cunoşteam. Recenzenţii, atât cei favorabili, cât şi cei ostili, se vor grăbi să toarne în scris astfel de istorii cu mare încredere; îţi vor spune ce evenimente publice au călăuzit mintea autorului către un element sau altul, ce alţi autori l-au influenţat, care a fost intenţia lui în ansamblu, ce destinatari avea în vedere, de ce – şi când – a realizat orice amănunt.

Acum, trebuie ca mai întâi să formulez o impresie generală; apoi, separat de ea, ceea ce pot afirma cu siguranţă. Impresia mea este că, în ansamblul experienţei mele, nici una dintre aceste presupuneri n-a fost corectă în vreo privinţă; că metoda se dovedeşte în proporţie de 100% un eşec. Te-ai aştepta de la critici ca din pură întâmplare să nimerească în aceeaşi măsură în care dau greş. Dar impresia mea este că nu fac aşa ceva. Nu-mi amintesc nici o ocazie în care cineva să fi nimerit. Însă, dat fiind că n-am păstrat o evidenţă atentă, simpla mea impresie poate să fie inexactă. Ceea ce consider că pot afirma cu siguranţă este că de obicei greşeau.

Şi totuşi, adesea păreau – dacă nu ştiai adevărul – foarte convingători. Mulţi recenzenţi au afirmat că inelul din *Stăpânul inelelor*, de Tolkien, a fost sugerat de bomba atomică. Ce putea fi mai plauzibil? Iată o carte publicată într-o perioadă în care toată lumea era preocupată de această invenţie sinistră; iar în centrul cărţii se află o armă a cărei lepădare ar fi o nebunie, dar a cărei utilizare este fatală. De fapt, cronologia alcătuirii cărţii arată că această teorie este imposibilă. Chiar săptămâna trecută, un recenzent susţinea că un basm al prietenului meu Roger Lancelyn Green a fost influenţat de nişte basme scrise de mine. Nimic n-ar putea fi mai plauzibil. Am scris despre un ţinut imaginar, în care se găsea un leu binefăcător; Green, despre un ţinut în care se găsea un tigru binefăcător. Despre Green şi mine se poate dovedi că ne citim reciproc scrierile; că suntem strâns asociaţi în diverse feluri. Dovezile în favoarea unei afilieri sunt de departe mai puternice decât multe pe care le considerăm concludente cu privire la autori stinşi din viaţă. Şi totuşi, nu este adevărat. Cunosc geneza Tigrului şi pe cea a Leului, iar ele nu depind una de cealaltă.[1]

1. Lewis a corectat această eroare în scrisoarea „Books for Children", publicată în *The Times Literary Supplement* (28 noiembrie 1958), p. 689: „Stimate domn, o recenzie a cărţii dlui R.L. Green *Land of the Lord High Tiger*, publicată în nr. din 21 noiembrie, a vorbit despre mine (în treacăt) cu atât de multă bunăvoinţă încât am reţineri să ridic vreo obiecţie în privinţa conţinutului ei; dar, pentru a fi drepţi cu dl Green, trebuie. Criticul sugerează că Tigrul dlui Green era îndatorat basmelor mele. În realitate lucrurile nu stau aşa, fiind imposibile din punct

Cu siguranţă, astfel de lucruri ar trebui să ne facă să stăm un moment în cumpănă. Reconstituirea istoriei unui text, când textul este vechi, sună foarte convingător. Dar, în ultimă instanţă, criticul navighează bazându-se pe intuiţie; rezultatul nu poate fi verificat prin apel la fapte. Pentru a decide cât de demnă de încredere este metoda, ce ai mai putea cere decât să ţi se arate un exemplu unde aceeaşi metodă este folosită şi în care avem acces la fapte pentru a o verifica? Ei bine, asta am făcut eu. Descoperim însă că, atunci când putem face această verificare, rezultatele sunt fie întotdeauna, fie aproape întotdeauna greşite. Putem conchide că „rezultatele certe ale cercetării moderne“ cu privire la modul în care a fost scrisă o carte veche sunt „certe“ doar întrucât cei care ştiau cum stau de fapt lucrurile sunt morţi şi nu pot să dea în vileag neadevărul. În domeniul meu de cercetare, eseurile ample care reconstituie istoria poemelor *Petre Plugarul**

de vedere cronologic. În imaginaţia dlui Green, Tigrul era un locuitor vechi, iar ţinutul său, un sălaş familiar, cu mult înainte ca eu să trec la scris. Situaţia ascunde o morală pentru noi toţi, în calitate de critici. Mă întreb cât de multă *Quellenforschung* din studiile noastre privind literatura mai veche pare solidă doar întrucât cei care cunosc realitatea sunt morţi şi nu o pot contrazice."

* *Piers Plowman*, poem oniric narativ de factură alegorică, scris de William Langland (secolul al XIV-lea). În 1908 cercetătorul american J.M. Manly afirma că poemul are cinci autori. Controversa care a urmat a dus la apariţia unui volum de studii intitulat *The Piers Plowman Controversy* (1910). În final, concluzia la care s-a ajuns a fost că poemul are un singur autor (n. tr.).

sau *Crăiasa Zânelor** nu sunt probabil altceva decât pure iluzii.**

Dar oare nu mă aventurez comparând orice ins plin de ifose, care scrie o recenzie într-un săptămânal modern, cu aceşti mari cercetători care şi-au dedicat toată viaţa studiului detaliat al Noului Testament? Dacă primii dau întotdeauna greş înseamnă că nici ceilalţi nu sunt mai de ispravă?

Există două răspunsuri la această întrebare. Mai întâi, deşi respect erudiţia marilor cercetători din domeniul criticii biblice, nu sunt convins că şi judecata lor trebuie respectată în aceeaşi măsură. În al doilea rând, nu uitaţi cu ce avantaj copleşitor pornesc la drum simplii recenzenţi. Ei reconstituie istoria unei cărţi scrise de cineva a cărui limbă maternă este şi a lor; un contemporan, educat asemenea lor, care trăieşte în aproximativ acelaşi climat mental şi spiritual. Au totul în favoarea lor. Superioritatea judecăţii şi a hărniciei pe care o putem atribui criticilor din domeniul biblic trebuie să fie aproape supraomenească, dacă este să contracareze faptul că ei se confruntă în toate privinţele cu obiceiuri, limbă, caracteristici rasiale, caracteristici de clasă, un context religios, obiceiuri de compoziţie şi concepţii elementare de aşa

* *The Faerie Queene*, poem alegoric de Edmund Spenser (cca 1552–1599), care elogiază domnia reginei Elisabeta I (n. tr.).

** Pentru o tratare mai amplă cu privire la recenzii, vezi eseul lui Lewis „Despre critică“ din *Despre lumea aceasta şi despre alte lumi*, trad. rom. de Bianca Rizzoli, Editura Humanitas, Bucureşti, 2011, pp. 186–207 (n. tr.).

natură, încât nici o cercetare nu-l va ajuta pe un om din prezent să le cunoască la fel de intim şi de instinctiv pe cât le cunoaşte recenzentul pe ale mele. Şi apoi, să nu uităm că din acelaşi motiv criticii biblici, indiferent care ar fi reconstituirile pe care le plăsmuiesc, nu pot fi niciodată contrazişi în mod cert. Sf. Marcu a murit. Iar când se vor întâlni cu Sf. Petru vor avea chestiuni mai stringente de discutat.

Desigur, puteţi spune că astfel de recenzenţi sunt nerozi în măsura în care îşi propun să ghicească modul în care s-a scris o carte pe care n-au scris-o ei. Îşi închipuie că ai scris o poveste aşa cum ar încerca ei să scrie o poveste; faptul de a fi încercat astfel explică de ce n-au dat niciodată la iveală vreo poveste. Dar oare criticii biblici stau mai bine la acest capitol? Dr. Bultmann n-a scris nici o evanghelie. Oare experienţa vieţii sale erudite, specializate şi, negreşit, meritorii i-a dat cu adevărat puterea de a vedea în minţile acelor oameni morţi de mult, care au fost absorbiţi în ceea ce, oricum am privi-o, constituie experienţa religioasă centrală a întregului neam omenesc? Nu dovedim lipsă de respect dacă spunem – el însuşi ar admite-o – că, în toate privinţele, dr. Bultmann este separat de evanghelişti de bariere mult mai grozave – spirituale şi intelectuale – decât cele care ar putea exista între mine şi recenzenţii mei.

Imaginea la care am recurs pentru a descrie reacţia unui laic – pe care nu o consider rară – ar fi incompletă fără a relata atât speranţele pe care le nutreşte în taină, cât şi reflecţiile naive cu care uneori îşi păstrează buna dispoziţie.

Trebuie să acceptaţi faptul că respectivul laic nu se aşteaptă ca prezenta şcoală de gândire teologică să dureze veşnic. Se gândeşte – poate chiar îşi doreşte – că şi această modă va trece. Am învăţat din alte domenii de studiu cât de trecătoare pot fi „rezultatele certe ale cercetării moderne", cât de iute se demodează cercetarea. Tratamentul sigur de care are parte Noul Testament nu se mai aplică acum textelor profane. Cândva, au existat cercetători englezi gata să tranşeze *Henric al VI-lea* între vreo şase autori, atribuind fiecăruia porţiunea cuvenită. Acum nu se mai procedează astfel. Pe vremea când eram elev, era luat în râs cel care ar fi presupus existenţa unui Homer real; dezintegratorii păreau să fi triumfat definitiv. Dar Homer dă semne de revenire furişă. Chiar şi concepţia grecilor antici cum că străbunii lor erau micenienii şi că aceştia vorbeau greacă şi-a găsit sprijin în chip surprinzător. Putem, fără a ne acoperi de ocară, să credem într-un Arthur istoric. Pretutindeni, cu excepţia teologiei, se manifestă o recrudescenţă a scepticismului cu privire la scepticismul însuşi. Nu putem să nu murmurăm *multa renascentur quae jam cecidere**.

De altminteri, un om de vârsta mea nu poate uita cât de brusc şi de complet a căzut filozofia idealistă a tinereţii sale. McTaggart, Green, Bosanquet, Bradley** păreau

* „Multe cuvinte căzute-or renaşte" – Horaţiu, *Arta poetică*, 70, trad. rom. de Ionel Marinescu, în *Opera omnia*, ediţie critică, studiu introductiv, note şi indici de Mihai Nichita, vol. II, Editura Univers, Bucureşti, 1980 (n. tr.).

** J.M.E. McTaggart (1866–1925), T.H. Green (1836–1882), Bernard Bosanquet (1848–1923), F.H. Bradley (1846–1924), filozofi englezi de factură hegeliană (n. tr.).

întronaţi de-a pururi; au căzut la fel de subit precum Bastilia. Interesant este că, atâta vreme cât am trăit sub dinastia respectivă, am sesizat diferite dificultăţi şi obiecţii pe care niciodată n-am îndrăznit să le exprim. Erau evidente într-un mod atât de înspăimântător, încât eram sigur că trebuie să fie simple interpretări greşite ale mele: acei mari oameni nu puteau comite greşeli elementare precum cele sugerate de obiecţiile mele. Totuşi, obiecţii foarte similare – dar formulate, fără îndoială, mai inteligent decât le-aş fi putut exprima eu – s-au regăsit între criticile care au triumfat în cele din urmă. Acum ele constituie răspunsuri tipice date hegelianismului englez. Dacă cineva prezent în această seară a simţit aceleaşi îndoieli timide şi incipiente cu privire la marii cercetători din domeniul criticii biblice, n-ar trebui să fie prea sigur că izvorăsc doar din propria lui stupiditate. Aceste îndoieli s-ar putea să aibă un viitor la care nici nu visează.

O anumită mângâiere primim şi de la colegii noştri din domeniul matematicii. Când un critic reconstituie geneza unui text, de regulă trebuie să recurgă la aşa-numitele ipoteze în lanţ. Astfel, Bultmann afirmă că mărturisirea lui Petru este „o relatare pascală proiectată îndărăt în timpul vieţii lui Isus“ (*op. cit.*, p. 26). Prima ipoteză este că Petru n-a făcut o asemenea mărturisire. Dacă aşa stau lucrurile, urmează o a doua ipoteză, cu privire la modul în care a apărut relatarea falsă despre gestul lui. Acum să presupunem – ceea ce nu consider nici pe departe adevărat – că prima ipoteză are o probabilitate de 90%. Să presupunem că a doua ipoteză are şi ea o probabilitate de 90%. Cele două nu au însă

împreună o probabilitate de 90%, căci a doua se bazează numai pe presupunerea celei dintâi. Nu avem de-a face cu A plus B, ci cu un complex AB. Iar matematicienii îmi spun că AB are o probabilitate de doar 81%. Nu mă pricep suficient de bine la aritmetică pentru a duce calculul la bun sfârşit, însă observaţi că, dacă se continuă astfel, într-o reconstituire complexă, clădind o ipoteză pe altă ipoteză, se obţine în final un complex în care, deşi fiecare ipoteză luată separat are, într-un anumit sens, o mare probabilitate, probabilitatea întregului este aproape nulă.

Totuşi, nu e cazul să zugrăviţi un tablou prea sumbru. Nu suntem fundamentalişti. Considerăm că diferite elemente din acest gen de teologie au diferite grade de certitudine. Cu cât se apropie mai mult de simpla critică de text, de tip clasic, pe modelul lui Lachmann*, cu atât mai mult suntem dispuşi să credem în ea. Şi, desigur, acceptăm că pasajele care sunt aproape identice sub raport verbal nu pot fi independente. Dar, pe măsură ce alunecăm de la acest aspect către reconstituiri mai subtile şi mai ambiţioase, credinţa noastră în metodă se clatină; iar credinţa noastră în creştinism se întăreşte pe măsură. Genul de afirmaţie care ne stârneşte cel mai profund scepticism este afirmaţia că ceva din Evanghelie nu poate fi fapt istoric fiindcă dovedeşte o teologie sau o eclezio-logie prea evoluate pentru o dată aşa de timpurie. O astfel de afirmaţie presupune că ştim, mai întâi, că a existat o

* Karl Konrad Friedrich Wilhelm Lachmann (1793–1851), filolog german, pionier al criticii de text a Noului Testament (n. tr.).

evoluție în această privință şi, în al doilea rând, cât de repede s-a produs ea. Presupune şi că evoluția s-a caracterizat printr-o omogenitate şi o continuitate extraordinare: implicit, tăgăduieşte că cineva ar fi putut să anticipeze strălucit pe altcineva. Acest raționament pare să implice cunoaşterea, cu privire la o sumedenie de oameni stinşi de mult din viață – căci creştinii timpurii erau, în definitiv, oameni –, a unor lucruri pe care cred că puțini dintre noi le-ar fi putut relata în mod corect, dacă ar fi trăit printre ei; tot mersul înainte şi înapoi al discuției, al predicării şi al experienței religioase individuale. Nu m-aş putea pronunța atât de sigur cu privire la cercul în care am trăit eu însumi. N-aş putea descrie nici măcar istoria gândirii mele la fel de sigur pe cât descriu aceşti oameni istoria gândirii Bisericii timpurii. Sunt cât se poate de convins că nimeni n-ar putea. Să presupunem că un viitor cercetător ar şti că am abandonat creştinismul în adolescență şi că, tot în adolescență, am studiat cu un profesor particular ateu. O asemenea dovadă n-ar părea oare mult mai bună decât majoritatea informațiilor pe care le avem cu privire la evoluția teologiei creştine în primele două secole? Cercetătorul n-ar ajunge oare la concluzia că apostazia mea s-a datorat profesorului particular? N-ar respinge ca „proiecție îndărăt" orice relatare care mă reprezintă ca ateu înainte de a merge să studiez cu respectivul profesor? Şi totuşi, ar greşi. Regret că am devenit încă o dată autobiografic. Dar reflecția cuiva asupra improbabilității extreme a propriei vieți – după standarde istorice – mi se

pare un exerciţiu profitabil pentru oricine. Încurajează agnosticismul cuvenit.

De bună seamă, agnosticismul este, într-un anumit sens, ceea ce predic. Nu vreau să reduc elementul sceptic din minţile voastre. Doar sugerez că nu trebuie să-l rezervaţi exclusiv pentru Noul Testament şi pentru Crezuri. Încercaţi să vă îndoiţi de altceva.

Un astfel de scepticism, socot, ar putea porni de la bun început cu gândirea care subîntinde întreaga demitologie a timpurilor noastre. Ideea a fost exprimată cu mult înainte, de Tyrrell. Pe măsură ce omul progresează, se revoltă împotriva „expresiilor anterioare, inadecvate, ale ideii religioase... Luate literal, şi nu simbolic, ele nu-i împlinesc nevoile. Şi câtă vreme pretinde să-şi reprezinte în mod distinct menirea şi satisfacerea acelei nevoi, este sortit să se îndoiască, fiindcă reprezentările sale vor fi în mod necesar extrase din lumea experienţei sale prezente“[1].

Într-un anume sens, desigur, Tyrrell nu formula nimic nou. Teologia Apofatică a lui Pseudo-Dionisie spusese deja asta, fără însă a trage concluzii de genul celor ale lui Tyrrell. Probabil fiindcă vechea tradiţie găsea concepţiile noastre inadecvate în raport cu Dumnezeu, pe când Tyrrell le găseşte inadecvate în raport cu „ideea religioasă“. Nu precizează a cui idee. Dar mă tem că se referă la ideea omului. Noi, în calitate de oameni, ştim ce gândim: şi considerăm că învăţăturile despre Înviere, Înălţare şi A Doua Venire sunt inadecvate gândirii noas-

1. George Tyrrell, „The Apocalyptic Vision of Christ“, în *Christianity at the Cross-Roads*, London, 1909, p. 125.

tre. Dar dacă am presupune că aceste lucruri ar fi expresii ale gândirii lui Dumnezeu?

Ar putea fi totuşi adevărat că, „luate literal, şi nu simbolic“, ele sunt inadecvate. De aici se trage îndeobşte concluzia că ele trebuie luate simbolic, nu literal; anume, complet simbolic. Toate detaliile ar fi în egală măsură simbolice şi analogice.

Dar cu siguranţă există aici un punct slab. Argumentul se prezintă după cum urmează. Toate detaliile derivă din experienţa noastră prezentă; însă realitatea transcende experienţa noastră; prin urmare, toate detaliile sunt în întregime şi în egală măsură simbolice. Dar să presupunem că un câine ar încerca să-şi formeze o concepţie despre viaţa omenească. Toate detaliile din această reprezentare ar fi derivate din experienţa canină. Prin urmare, tot ce şi-ar putea imagina câinele ar fi (în cel mai bun caz) adevărat cu privire la viaţa omenească doar analogic. Concluzia este falsă. Dacă patrupedul canin ar vizualiza cercetările noastre ştiinţifice în termenii vânării de şobolani, imaginea ar fi analogică; dar dacă şi-ar imagina că mâncatul poate fi descris ca acţiune omenească doar într-un sens analogic, ar greşi. De fapt, dacă un câine ar putea, *per impossibile*, să fie imersat timp de o zi în viaţa de om, n-ar fi deloc mai surprins de diferenţe neimaginate decât de similarităţi nebănuite. Un câine reverenţios ar fi şocat. Un câine modernist, suspicios faţă de întreaga experienţă, ar cere să fie dus la veterinar.

Dar câinele nu poate pătrunde în viaţa omenească. În consecinţă, deşi poate fi sigur că ideile lui cele mai

reuşite despre viaţa omenească sunt pline de analogii şi de simboluri, n-ar putea niciodată să indice către un anume detaliu, pentru a spune „Acesta este complet simbolic". Nu poţi şti că în reprezentarea unui lucru totul este simbolic decât dacă ai acces independent la lucrul respectiv şi îl poţi compara cu reprezentarea. Dr. Tyrrell ne poate spune că relatarea despre Înălţare este inadecvată în relaţie cu ideea sa religioasă, pentru că îşi cunoaşte ideea şi o poate compara cu relatarea. Dar ce se întâmplă dacă întrebarea este cu privire la o realitate transcendentă, obiectivă, la care avem acces doar prin relatarea respectivă? „Nu ştim, vai, nu ştim!"* Dar, în acest caz, trebuie să ne luăm ignoranţa în serios.

Desigur, dacă „luată literal, şi nu simbolic" înseamnă „luată din perspectiva fizicii", atunci această relatare nici măcar nu este una religioasă. Ridicarea de la pământ – căci asta înseamnă Înălţarea din punct de vedere fizic – n-ar fi în sine un eveniment de însemnătate spirituală. Prin urmare, veţi replica, realitatea spirituală nu poate avea decât o legătură analogică cu relatarea despre Înălţare. Căci unirea lui Dumnezeu cu Dumnezeu şi cea a Omului cu Dumnezeu-Omul nu pot avea nimic de-a face cu spaţiul. Cine v-a zis asta? Ce vreţi să spuneţi de fapt este că nu vedem cum ar putea avea ceva de-a face cu spaţiul. Chestiunea e cu totul altceva. Când voi cunoaşte

* Vers dintr-un imn aparţinându-i lui Bernard de Cluny (sec. al XII-lea), tradus în engleză de John Mason Neale (1818–1866) sub titlul *Jerusalem the Golden* (n. tr.).

aşa cum şi eu sunt cunoscut*, voi putea spune care elemente ale relatării sunt pur simbolice şi care (în cazul în care există) nu sunt; voi vedea cum realitatea transcendentă fie exclude şi respinge spaţialitatea, fie o asimilează şi o îmbogăţeşte cu semnificaţie într-un mod inimaginabil. N-ar fi mai bine să aşteptăm până atunci?

Acestea sunt reacţiile unui laic care behăie la Teologia Modernă. Se cuvine să le auziţi. Probabil nu le veţi auzi din nou foarte des. Enoriaşii nu vă vor vorbi prea des în mod sincer. Odinioară, laicul era dornic să tăinuiască faptul de a crede mult mai puţin decât vicarul; acum tinde să ascundă faptul de a crede mai mult decât acesta. Rolul de misionar între preoţii propriei biserici este unul stânjenitor; dar mă încearcă sentimentul oribil că, dacă o astfel de lucrare misionară nu este întreprinsă cât de curând, istoria viitoare a Bisericii Anglicane va fi probabil de scurtă durată.

* *Cf.* 1 Corinteni 13:12 (n. tr.).

În distincta sa înfățișare scriitoricească, C.S. Lewis oferă cu prilejul acestei noi colecții de eseuri o apărare a dreptei credințe creștine, confruntată cu amenințările evului contemporan. Textele cuprinse aici sondează zone profunde și sensibile ale sufletului religios, abordând probleme specifice discursului de tip teologic, precum noima apartenenței la Trupul lui Hristos, semnificația și puterea rugăciunii, înțelesul iertării, sau chestiuni ce țin de un spectru mai larg, cum ar fi falsul conflict dintre religie și tehnologie ori pretențiile nejustificate ale unora de a descifra sensul istoriei. Argumentația bine închegată și de o mare limpezime descoperă cărturarul fermecător și pătrunzător care în finalul fiecărui pasaj îți lasă nostalgia vorbei scrise și graba de a te adânci în următorul, spre a regăsi savoarea pe care-o au doar fructele coapte ale minții.

De același autor:
Despre lumea aceasta și despre alte lumi
Surprins de Bucurie



